Zur Frage des Religionsbegriffs im System der Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen
Philosophischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Helene Sacken
aus Berlin-Wilmersdorf.

MARBURG
Buchdruckerei von Joh. Hamel.
1919.

Angenommen von der philosophischen Fakultät Marburg
am 11. Dezember 1917.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Berichterstatter: Geh. Regierungsrat Professor Dr. N a t o r p.

Inhalt.

Seite

A) Das Problem der Religionsphilosophie im Rahmen des kritischen Systems.

I. Die Philosophie und ihre unendliche Aufgabe.

Wie verschieden man auch immer die Philosophie auffassen mag, ob man sie im strengen Sinne des Wortes als Wissenschaft behandelt und die geschlossene Einheit eines wissenschaftlichen Systems in ihr anstrebt, oder ob man bei dem vageren Begriffe der allgemeinen Weltanschauung stehen bleibt und Philosophie etwa mit dichterischer, religiöser oder auch ethischer Spekulation zur Deckung kommen läßt, soviel gilt jedenfalls für jeden Standpunkt: *Philosophie ist Streben nach dem letzten Einheitsgrunde aller Dinge, alles Denkens, alles Lebens.* Philosophie als Wissenschaft bezeichnet daher nicht *eine* Wissenschaft unter so und so vielen Wissenschaften, sondern *die Grundwissenschaft*, in der das gemeinsame Fundament aller Erkenntnisse beschlossen liegen muß, die mannigfaltigen Inhalte und Formen, die das Bewußtsein in seinen verschiedenen Richtungen annimmt, sich als das Mannigfaltige einer Einheit erweisen und somit auch in ihrer Einzelheit sicher gestellt werden.

Oder ist mit dem Ausdrucke letzter, d. h. allumfassender Einheitsgrund doch etwa zuviel gesagt? Wird wirklich *radikale* Einheit des Bewußtseins gesucht? Erkennt die Philosophie nicht vielmehr, sofern sie nicht vermessen ist, eine gewisse Sphäre des Bewußtseins als heiliges Land an, in das sie wohl aus den ihr zugänglichen und rechtmäßig von ihr verwalteten Provinzen voll Ehrfurcht hinüberschaut, ohne doch je zu wagen, sie zu betreten und gar mit jenen unter eine Botmäßigkeit zu bringen? „ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐχ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος

ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει“,[1]) sagt der Denker, den Hegel vielleicht nicht mit Unrecht als den ersten spekulativen Philosophen bezeichnet, Heraklit. In dem angeführten Worte wird deutlich die Unendlichkeit der philosophischen Aufgabe ausgesprochen. Aber das Unerforschliche wird nur als die methodische Grenze des zu Erkennenden verstanden. Es soll nicht etwa diesem gegenüber ein schlechthin Transzendentes bedeuten. Dem einen Logos der einen Seele gehen wir auf seinen unendlichfach verschlungenen Pfaden nach. Er ist schon in seiner Einheit erkannt, sofern er in diesem Sinne Problem ist, und er muß andererseits ewig Problem bleiben, weil er lebendig ist und gleich dem Wasser des aus nie versiegender Quelle sich speisenden Flusses nicht ausgeschöpft werden kann. „ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.“ [2])

II. Philosophie und Religion.

1. Religion ein Problem der Philosophie.

Demgegenüber ist die Ansicht weit verbreitet, daß es ganz bestimmte Inhalte, ganz bestimmte Formen und Verfassungsweisen des Bewußtseins gebe, auf deren Erkenntnis und Einordnung die Philosophie grundsätzlich verzichten müsse, weil sie sich disparat zu ihr verhielten. Man hat da in erster Linie das ganze Gebiet der Religion im Auge. Die Philosophie, sagt man, sei nicht imstande, Inhalt und Wesen der Religion zu erfassen. Sie habe demgemäß auch den Begriff der Religion nicht in ihr Lehrgebäude aufzunehmen. Von einem Fundamente, das

---

[1]) Heraklit, Fr. 45 (Diels). „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jeglichen Pfad durchliefest; so tief ist ihr ‚Logos'."

[2]) Heraklit, Fr. 115 (Diels). „Der Seele ist ein ‚Logos' eigen, der sich selbst steigert." Diels übersetzt hier ‚Logos' mit ‚Wort', an der vorhin angeführten Stelle mit ‚Grund'. Die beiden Stellen gehören aber sachlich eng zusammen. ‚Logos' kann hier wie da nur den Denkinhalt des Bewußtseins bezeichnen.

sie der Religion ausfindig machen solle, könne vor allem nicht die Rede sein. Viel eher möge man die Religion und ihren Gegenstand als jenen letzten Grund ansehen, den die Philosophie suche. Aber das Denken, das Erkennen erschließe ihn dem Menschen nicht. Nur im unmittelbaren Erleben könne er sich einem offenbaren. Diese Offenbarung sei übrigens zwingend genug, um einer auswärtigen Sicherung, wie die Philosophie sie zu leisten sich zutraue, nicht zu bedürfen. Die Religion begründe sich durchaus autonom. Der Versuch einer Religions-Philosophie aber bedeute eine Anmaßung und sei ein Unding.

Man beruft sich für den Gedanken der „Selbständigkeit der Religion" zuweilen auf Schleiermacher, freilich nur auf seine „Reden". In der philosophischen Einleitung der Glaubenslehre und in den Sätzen über die „philosophische Theologie" in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", desgleichen auch in der Gotteslehre der „Dialektik" soll Schleiermacher von sich selbst abgefallen sein und durch die Voraussetzung eines dem Apriori der wissenschaftlichen Erkenntnis gleichzuordnenden Apriori der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften die in den „Reden" als „autonom", als „unabhängig von aller Wissenschaft" auftretende Religion doch wieder „einer anderen, fremden, höheren Instanz" unterstellt haben, eben der „Freiherrin Philosophie".[1]) Hat Schleiermacher seinen Standpunkt wirklich so radikal geändert? Es finden sich im einzelnen gewiß unausgeglichene Gegensätze, ja offene Widersprüche zwischen seinem Erstlingswerke und seinen späteren philosophisch-theologischen Darlegungen. Auch die Methode, nach der das religiöse Problem behandelt wird, wechselt. Aber darin ist Schleiermacher, wenn schon nicht anders — was aber noch zu erörtern bliebe — dann sicher durch die Tat, (wenn nicht hinsichtlich seiner

[1]) Vgl. G. Wehrung, Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers (Göttingen 1911); besonders etwa S. 6. 9 f. 17, 24. 55 f. 104 f. 133.

subjektiven Einsicht, würde das besagen, dann doch der Sache nach) immer der Gleiche: die „autonome", das soll heißen „rein religiöse" Begründung der Religion und die angeblich „heteronome" durch die Philosophie bestehen nebeneinander und miteinander. Man lese dazu nur die beiden Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke,[1]) die Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Philosophie in der „Dialektik"[2]); man studiere seinen Briefwechsel, man vergleiche die Aussagen über Religion in den verschiedenen Fassungen der „Ethik"[3]); man sehe auf das Ganze seines Lebens und seiner Persönlichkeit! Man wird finden, wie eins das andere nicht ausschließt, noch ausschließen soll: unmittelbare Selbstgewißheit der Religion, die von sich aus nicht mit logischen Mitteln ihre Rechtfertigung sucht, sondern da ist, wie das Leben, — sich selbst als all-durchdringendes und all-erfüllendes, zur Einheit und Ganzheit führendes Leben und Erleben weiß — und auf der anderen Seite das scheinbar diesem Empfinden widerstreitende Bedürfnis, das Religiöse als eigentümliche Bewußtseinshaltung, eigentümlichen Bewußtseinsinhalt zu begreifen und von der Religion so wie von allem, was sonst in der Seele sich regt und Gestalt annimmt, „Rechenschaft zu geben und zu verlangen" (δοῦναι καὶ δέξασθαι λόγον)[4]). Das zweite wird gerade auch in den „Reden über die Religion" versucht. Schleiermacher wendet sich darin zwar mit Entschiedenheit gegen die in seiner Zeit so stark ausgeprägte Tendenz, die Philosophie in die Religion hineinzubeziehen oder die Religion in Philosophie aufzuheben. Aber dabei behandelt er die Religion doch zweifellos als philosophisches

[1]) WW I Bd. 2 S. 515 ff., besonders etwa S. 602 f. 608 f. 611. 616. 925 ff. 635 ff.

[2]) WW III 4² §§ 214—227.

[3]) Vgl. WW I, 12 „die christliche Sitte", vor allem etwa S. 25—40; vgl. ferner aus der philos. Ethik Philos. Bibl. Bd. 137 (Schleiermacher II) S. 99 ff., 177 ff., 190, 313 ff., 318 u. a.

[4]) Plato, Staat 531 E.

Problem. Er zeigt zwar auf, daß sie als freies Erleben nicht systematisch sein könne[1]), aber er gliedert sie selbst in ihrer unsystematischen Eigenart doch dem System des Bewußtseins ein. Er will sie, wie er deutlich ausspricht, als ein zur Totalität des menschlichen Geistes erforderliches Element erweisen, „das unentbehrliche und notwendige Dritte“ zu „Spekulation und Praxis“, ihr natürliches Gegenstück.“[2]) Was heißt das anders als das vielbekämpfte religiöse Apriori anerkennen und somit auch das Einheitserleben der Religion auf das allgemein logische Fundament stellen? Wohl sind die „Reden“ nicht mit der sachlichen Ruhe, der objektiven Kühle geschrieben, die zu einer rein wissenschaftlichen Untersuchung in einem gewissen Grade nun einmal gehören. In ihnen glüht vielmehr das Feuer des Enthusiasmus, wenigstens in ihren besten und bedeutendsten Abschnitten. Die Religion, gewaltig und tief als des Verfassers Allerpersönlichstes erlebt,[3]) drängt unaufhaltsam nach ihrer Selbstdarstellung[4]) und verlangt zugleich leidenschaftlich, mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln, nach der ihr verweigerten Anerkennung ihrer Eigenart.[5]) Das Buch ist streckenweise ein religiöser Hymnus; es ist Apologetik — aber es ist bei allem doch auch, wie wenig methodisch auch immer in Anlage und Durchführung, ein genialer Versuch der Religions-Philosophie.

Es ist also dem Sinne Schleiermachers sicherlich nicht entgegen, wenn auf die Bedenken, die sich vom Standpunkte der Religion aus gegenüber dem Universalitätsanspruche der Philosophie erheben wollen, geantwortet wird: der religiöse Mensch als solcher bedarf zur Stützung

[1]) Vgl. etwa 1. Aufl., S. 28, S. 58.

[2]) Vgl. etwa 1. Aufl., S. 52.

[3]) Vgl. S. 5, S. 14 f.

[4]) Vgl. dieselben Stellen, dazu etwa S. 206.

[5]) Dies vor allem zieht sich durch das Ganze. Vgl. aber im besonderen S. 37, 43—47, 50—52.

seiner Religion freilich keiner Philosophie. Er wäre nicht mehr religiös in dem Augenblicke, in dem er sie brauchte. Aber das Einheitsdenken der Philosophie, das doch ebenso wie die „Frömmigkeit" zur „Natur" des menschlichen Geistes gehört — um mit Schleiermacherschen Ausdrücken zu reden — kann nichts grundsätzlich ausschließen, was am Bewußtsein irgendwie teilhat. Notwendigerweise muß es sich auch die Religion zum Problem machen.

2. Leben und Denken — Erleben und Erkennen.

a) Rational und Irrational. b) Philosophie als Lebensdeutung.

a) Das Einheitsdenken will sich also dem Einheitserleben noch überordnen? Denken will überhaupt Leben erfassen? Mit anderen Worten ist der Einwand schon erwähnt worden, daß die begrifflichen Kategorien dazu doch wohl nicht ausreichen dürften. Ganz recht, sagen wir, wenn es sich etwa um eine auch nur für die fernste Zukunft zu erhoffende faktische Erschöpfung des Problems handeln sollte. Dann träfe der Einwurf nicht nur die Religionsphilosophie, sondern die Philosophie überhaupt. Denn sind nicht das Natur-Anschauen, das sittliche Handeln, das künstlerische Bilden auch „Leben"? Drückt nicht jedes von ihnen wenigstens eine oder die andere Seite unmittelbaren Lebens und Erlebens aus? In keiner der erwähnten Richtungen läßt sich das Konkrete und Lebendige aus einem obersten Prinzip deduzieren. Wohin die Forschung sich nur wendet, wie weit sie auch auf irgend einem Gebiete fortschreiten mag, überall und immer bleiben Restprobleme; in jedem Falle steht dem Rationalen ein Irrationales gegenüber. Kein einziges besonderes Naturgesetz läßt sich auf direktem Wege aus der bloßen allgemeinen Gesetzlichkeit des Naturdaseins ableiten und ebenso wenig eine bestimmte ethische Aufgabe aus dem

rein formalen Sittengesetz, so, wie es etwa in der Formel des „kategorischen Imperativs“ niedergelegt ist. Die analoge Unmöglichkeit — greifbarer noch, weil das Einzelne jetzt schlechthin Individuelles bedeutet — zeigt sich im Aesthetischen. Und dennoch behaupten wir eine Philosophie, die als Theoretik, Praktik, Aesthetik, in letzter, radikaler Fragestellung aber als „L o g i k“ oder Dialektik darnach strebt, in allem Besonderen, allem Einzelnen, allem Individuellen den allgemeinen „L o g o s“ aufzuzeigen. Rückführung der empirischen auf kategoriale Gesetzlichkeit und wiederum Erweis der logischen Prinzipien an der Empirie: darin sieht b e s o n n e n e Philosophie ihre Aufgabe. Mehr kann sie nicht leisten; mehr will sie auch nicht leisten. Sie weiß, daß sie ein letztes, all-umfassendes Gesetz bei dem stetig wachsenden Umfange des gesetzmäßig zu Begreifenden niemals h a b e n, sondern stets nur s u c h e n kann. In der Unendlichkeit ihres Weges also, wenngleich nicht im absoluten Sinne „jenseits“, „außerhalb“ ihrer Bahn, sieht sie, nach welcher Richtung sie auch schauen mag — und in gesteigerter Bewußtheit sicherlich, wenn sie die Allheit der Richtungen und Dimensionen erwägt — „heiliges Land“.

b) Sie will somit d a s L e b e n n i c h t v e r g e w a l t i g e n, noch selber das Leben sein. Sie will es d e u t e n, läßt ihm aber hinsichtlich jeder Seite, nach der es sich als ein Eigenes entfaltet, seine Selbstsicherheit und Unmittelbarkeit. Die theoretische Erfahrung geht selbständig und fest ihren Weg und baut der Erkenntnis die Natur auf, ehe noch philosophische Besinnung einsetzt. Ethische Gesinnung und sittliches Handeln entwickeln sich und leuchten irgendwo, erzeugt in der Seele eines gottbegnadeten Menschen, in „Hoheit und Reinheit“ und mit der Kraft sieghafter Ueberzeugung auf, ohne daß philosophische Einsicht in die „Prinzipien der Ethik“ vorhanden wäre. In der Kunst wird es vielleicht am deutlichsten, wie der schöpferische Geist auf jeder Stufe gleichsam aus dem Unbewußten

heraus gestaltet. Nicht in „beabsichtigter", im Moment des lebendigen Schaffens zu „Begriffe" gebrachter Befolgung grundlegender Gesetze, vielleicht ganz ohne Kenntnis solcher Gesetze und doch in unumstößlicher Gewißheit „des rechten Weges" erzeugt das Genie eine Welt. Bedeutet es nun eine Trübung oder auch nur Gefährdung der Autonomie und Selbstsicherheit des Lebens und Handelns, wenn sich gleichwohl als Disziplinen einer philosophischen Wissenschaft, die das naiv Erlebte zur Klarheit der Erkenntnis, zu hellerem Bewußtsein, bringen will, Theoretik, Praktik, Aesthetik entwickeln?

Und sollte es sich im Religiösen nicht wirklich analog verhalten können? Hier Religion als konkretes „Leben" und dort die philosophische Besinnung über das Wesen und den Inhalt dieses Lebens als „Bewußtseinsart", über die Gesetzlichkeit dieses Bewußtseins. Denn gesetzlos kann sich wohl keine Art von Leben abspielen, kann keine Form des Bewußtseins auftreten.

3. Die Frage der Transzendenz.

a) „Transzendenz" und dennoch Religionsphilosophie? b) Platos „ἐπέκεινα". c) Religionsphilosophie im positiven oder im negativen Verstande?

a) Das werden auch die nicht sagen wollen, die die Möglichkeit und das Zurechtbestehen der Religionsphilosophie bestreiten. Und doch wollen sie vielfach, wenn sie nicht gerade die Philosophie überhaupt ablehnen, dem Religiösen eine grundsätzlich andere Stellung gegenüber dem Logischen anweisen als dem Theoretischen, Praktischen und Aesthetischen. Mag man in diesen dreien schon denkfremde Elemente annehmen, dem Gegenstande der Religion wird doch in einem radikaleren Sinne „Transzendenz" zugeschrieben. Er soll schlechtweg jenseits alles „Menschlichen", alles „Irdischen", alles „Weltlichen" zu suchen sein, soll ihm gegenüber etwas „ganz anderes" be-

deuten[1]), was wir mit unserer irdischen Sprache nur analogisch benennen können. Natürlich vermag die Philosophie nicht darüber zu entscheiden, ob ein „Sein“, ein „Etwas“, oder welchen Ausdruck der Analogie man sonst wählen möge, nach schlechterdings anderen Kategorien als denen des Denkens „möglich“ ist. Sie fragt gar nicht darnach, wenn sie nicht in den Unsinn verfallen will, über die Grenzen des *Denkens* hinaus — *denken* zu wollen. Und wenn die Religion sich etwa in das Rätsel jenes „ewig Ungenannten“ einspinnen wollte, wenn sie sich mit der leeren Aussage begnügte, daß es *vielleicht* ein solches „Etwas“ geben könne, was für uns, die wir kein Organ hätten, es zu fassen, doch aber „*Nichts*“ wäre, so verlohnte es sich wohl kaum, ein Wort darüber zu verlieren. Aber die Religion ist ja weit entfernt davon! Es ist gerade das Urteil des nicht religiösen Empfindens, daß die „Aussicht nach drüben“ uns „verrannt“ sei. Die lebendige Frömmigkeit aber hat den Himmel sich öffnen und Gott selbst zu uns herabsteigen lassen. „Und wir *sahen* seine Herrlichkeit.“ Das Transzendente der Religion soll also nicht in ewiger Abgeschiedenheit vom menschlichen Bewußtsein verharren. Es soll wie alles, wovon wir überhaupt sprechen, dem Menschen *bewußtes Sein* bedeuten. Damit aber gehört es unweigerlich zur Einheit des Bewußten oder, was wohl dasselbe besagen muß, zur Einheit des Bewußtseins. Es steht also *nicht außerhalb der Logik*, wenn es auch etwa als *Grenze* alles Logischen sich herausstellen sollte. Nach dem eben Ausgeführten wäre es uns damit zugleich die Grenze alles *Seins*.

Es entspräche als solche dem Platonischen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, das *Plato*, paradox genug, das ὄντως ὄν[2]), die

[1]) Das wird besonders etwa von *Otto* hervorgehoben, der eine Religionsphilosophie nicht ablehnt, aber „das Rationale und das Irrationale in der Religion“ schroff scheidet. — R. *Otto*, „Das Heilige“. Breslau 1916.

[2]) Phaedrus 247 E, 249 C.

οὐσία ὄντως οὖσα[1]), das ἀληθινὸν ὄν[2]) oder auch einfach die ἀλήθεια[3]) nennt, und das — obgleich also scheinbar ein Sein von ganz anderer Art — dennoch im „νοητὸς τόπος", im Bereiche, in der Gattung des „D e n k b a r e n", liegen soll. Freilich „ἐν τῷ γνωστῷ τ ε λ ε υ τ α ί α ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μ ό γ ι ς ὁ ρ ᾶ σ θ α ι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι· πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν α ἰ τ ί α."[4]) Da hören wir vom „ἀγαθόν". Wir fragten nach dem „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας." Der „Staat" setzt beide Begriffe einander gleich: — „οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος."[5]) Nach einer ganzen Reihe von Stellen, an denen das „Gute" etwa im Sinne K a n t s als ethische Idee auftritt — gewöhnlich in der Trias ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ δίκαιον[6]) — könnte es aussehen, als sollte damit nur in hyperbolischer Steigerung des Ausdrucks der „Primat der praktischen Vernunft" gegenüber der theoretischen besagt sein.[7]) Nach anderen Ausführungen aber transzendiert das „Gute" das Ethische sowohl wie das, was zum äußeren Kosmos gehört.[8]) Und dieses ist, wie

---

[1]) Phaedrus 247 C.

[2]) Sophist 240 B.

[3]) Staat 508.

[4]) Staat 517 B. „Zu a l l e r l e t z t zeigt sich im Gebiete der Erkenntnis die Idee des Guten, und n u r m i t M ü h e ist sie zu erschauen. Hat man sie aber erschaut. so muß man zu dem Schluß kommen, daß sie für alle die Urheberin alles Rechten und Schönen ist."

[5]) Staat 509 B.: „daß das Gute nicht „Sein" ist [d. h. nicht inhaltbestimmendes „Sein" des je zu Definierenden, nicht „Sein", das einem Gegenstande je zu prädizieren wäre], sondern noch „jenseit des Seins" liegt, indem es dieses an Ursprünglichkeit und Geltungswert überragt". Zu der behaupteten Bedeutung von οὐσία, vgl. den kritischen Nachtrag zu N a t o r p s Vortrag „Ueber Plato's Ideenlehre", veröffentlicht von der Kantgesellschaft 1914. Vgl. ferner die dort auch angezogene Untersuchung von R. H i r z e l, Philologus LXXII, 42 ff.

[6]) Kriton 47 C 48 AB. Phaedrus 260 A. Staat 475 E u. s. w.

[7]) So etwa C o h e n s Auffassung; vgl. „Ethik des reinen Willens", Berlin 1907, S. 88.

[8]) Vgl. Staat 506 Ef.

namentlich „Phaedon" und „Staat" ohne jeden Zweifel erkennen lassen, die grundlegende Auffassung. Die besondere Auszeichnung des Sittlichen als des „Guten" erscheint nach diesen beiden Dialogen als eine aus praktischen Gründen zu erklärende Beschränkung des absichtlich zuerst in weiterer Bedeutung entwickelten Begriffs auf das Gebiet menschlichen Wollens und Handelns.[1]) Das „Gute" ist die Erhaltung, welche die Grundlage für die gesamte Ordnung der Welt darstellt[2]); selbst ἀνυπόθετον und zugleich die ὑπόθεσις für alles, was sonst gedacht werden kann — ἀληθινὸν ὄν, ὄντως ὄν und doch, nein gerade darum: „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας"; jenseits nicht des Seins, des ὄν, aber jenseits alles bedingten Seins, d. h. jenseits aller ὄντα und aller οὐσία der ὄντα.

Es wird am Ende unseres Kapitels auf das Verhältnis zwischen Platos ἐπέκεινα und der von der Religion behaupteten Transzendenz zurückzukommen und zu fragen sein, ob die „Entsprechung", von der vorhin die Rede war, etwa Identität bedeutet, oder wie sie sonst zu verstehen sein möchte. Vorläufig muß ein Hinweis auf das Problem genügen.

c) In energischer Abwehr des unkritischen Ueberschwangs, mit dem die Religion ihre liebsten Begriffe oft ausstattet, im Vorgehen gegen das Gespenst des Alogischen, will die Philosophie zuweilen mit dem religiösen Gedanken der Transzendenz ein für allemal nichts zu tun haben. Damit aber scheint sie überhaupt die Religion abzulehnen. Denn diese sieht ja in der Transzendenz nicht ein vielleicht nur nebensächliches Merkmal ihres Gegenstandes, sondern schlechterdings das, was sein Wesen ausmacht. Das Göttliche, das Heilige ist göttlich, ist heilig als hoch erhaben über alles, was sonst gedacht werden kann.

---

[1]) Vgl. Natorp „Platos Ideenlehre", S. 191 ff. Vgl. dieses Buch überhaupt zu der von mir vertretenen Plato-Auffassung.

[2]) Vgl. etwa Phaedon 99 C. Staat 608 E.

Es besagt mehr als das theoretisch Wahre, mehr als das sittlich Gute, mit dem es zwar häufig genug — nicht anders als Platos ἐπέκεινα — gleichgesetzt wird, und mehr auch als das Schöne. Auch in der Summe dieser drei Begriffe liegt sein Wesen nicht beschlossen.

Es ist in der Tat etwas „ganz anderes", was der Fromme „Gott" nennt. Wo immer wir unter dem Eindrucke wahrhafter Religion, wirklich gelebter Frömmigkeit stehen — ganz gleich auf welcher Stufe der allgemeinen Entwicklung sie uns begegnet, in welcher Art und welcher individuellen Ausprägung sie auftritt — ihr Wesentliches ist ein Erleben, das über alles sonst Erlebbare hinausführt. Wie verschieden auch ausgelegt, zu Begriff gebracht, dargestellt, es ist überall und immer das gleiche Durchdrungensein und Erfülltsein von dem, „was droben ist", das gleiche Erleben und Haben und Weiter-Erleben des „Transzendenten", was ergreifend, Sehnsucht erregend und in unserer Seele Verwandtes weckend auf uns wirkt. Der vorhin erörterte Gedanke, daß die Religion dem Menschen den Lebensgrund offenbare, ist auch nur eine Wendung des Transzendenz-Gedankens, seine bestimmteste Wendung, wie später deutlich werden wird. Die radikale Verwerfung dieses Gedankens bedeutet also tatsächlich das Todesurteil über die Religion, auch da, wo die Aufhebung der Religion in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst nicht ausdrücklich zur Forderung erhoben wird. Eine philosophische Behandlung des Religiösen, die ihm durch die Beseitigung oder auch nur Unterdrückung, ja selbst schon durch eine nicht genügende Beachtung seines fundamentalsten Gedankens seine Eigenart raubt, kann nur als negative Religionsphilosophie gelten. In erster Linie verstehen wir als solche natürlich den bewußten Versuch, die begriffliche Selbständigkeit der Religion zu widerlegen und ihre Probleme der Ethik oder einer der sonst anerkannten Gesetzeswissenschaften zuzuweisen. Die

Faktizität der sich selbst als Transzendenz-Erleben verstehenden Religion widerstreitet einem solchen Vorgehen. Sie verlangt, daß wir ein Apriori suchen, durch welches das spezifisch Religiöse „gerechtfertigt", als eigentümliche Bewußtseinsweise „begründet" wird, durch welches es sich selbst begründet; denn in der Selbst-Begründung liegt der Sinn des Apriori. Wenn man den Begriff der Philosophie nur recht versteht, eben im Platonischen Sinne der Rechenschaftsablegung, der Grundangabe, kann von einer „auswärtigen Sicherung", die sie der Religion, die sie überhaupt irgend einer Bewußtseinsart zu leisten verspreche, nicht die Rede sein. Die Religion muß sich nicht nur als eine selbständige Richtung unter den gleichsam in einer Dimension gedachten Richtungen des objektivierenden Bewußtseins begründen, sondern über das hinaus als eine Eigenart auch gegenüber der Gesamtheit der übrigen Bewußtseinsarten. Ob diese, für sich erwogen, eindimensional konstruiert werden dürfte, hat mit unserer Frage fürs erste nichts zu tun. Jedenfalls gälte es, die religiös erlebte „Transzendenz", die man von einem Standpunkte aus als Grund ansieht, die Religion aus dem Problemgebiete der Philosophie auszuschließen, und die auf der anderen Seite einfach ignoriert oder negiert wird, um so die Euthanasie der Religion herbeizuführen, philosophisch zu deuten. So hätte man auf logischer Basis denjenigen Gegensatz oder Unterschied zwischen dem Religiösen einerseits, dem Theoretischen, Praktischen, Aesthetischen andererseits, der so häufig als ein grundsätzlich verschiedenes Verhältnis zur Philosophie, zur logischen Erkenntnis, ausgelegt wird.

4. Kriterium zur Entscheidung der Frage nach der Eigenart des religiösen Bewußtseins.

Ist die geschichtliche Faktizität ein zureichender Grund,

das Religiöse als eigenes Problem zu begreifen? Vielleicht beruht es auf einer optischen Täuschung, daß die Religion sich aus dem Zusammenhange des praktischen, ästhetischen und des theoretischen Problems herauslöst und diesen gegenüber als eine neue Einheit betrachtet werden will. Noch ein zweites Kriterium ist erforderlich, um das lediglich am Faktischen orientierte Urteil prüfen zu können. Umgekehrt mag das Faktum die Kontrolle für die Entscheidung jenes andern Kriteriums abgeben. Wo ist dieses zu suchen? Sicherlich nur in dem, was der Philosophie überhaupt, der Philosophie als Ganzem, den Bestand sichert, was ihre Auseinanderlegung auch in Theoretik, Praktik, Aesthetik rechtfertigt. Oder wird auch die Richtigkeit dieser Disposition ganz allein und vollkommen genügend durch die Faktizität des Theoretischen, Praktischen und Aesthetischen gewährleistet? Die Frage ist nur zu beantworten, ist aber auch beantwortet, wenn über die letzten Prinzipien, resp. das letzte Prinzip der Philosophie Klarheit besteht.

III. Der Begriff des kritischen Systems.

Philosophie als System der Methoden.

1. Historischer Ueberblick.

Des öfteren ist von „besonnener" Philosophie die Rede gewesen, und dieses und jenes ist ausgeführt worden, was den von uns ins Auge gefaßten Begriff einer kritischen Philosophie erkennen läßt. Doch erscheint es geboten, diesen Begriff radikaler und in zusammenhängender Darstellung zu entwickeln. Wir wollen historisch verfahren, d. h. diejenigen geschichtlichen Formen aufsuchen, in denen die Philosophie am eindeutigsten als kritische Philosophie auftritt, und, von der Anschauung ausgehend, ihr Charakteristisches herausarbeiten. Wir halten uns an Plato, Kant und einige hervorstechende Erscheinungen in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, die von beiden entscheidend beeinflußt sind. Nur fragen wir zuvor nach den ersten erkenn-

baren Anfängen des Kritizismus. Sie finden sich schon in der ältesten Geschichte. In Heraklits Lehre vom ewigen Werden liegt ein kräftiger Ansatz, und die ergänzende Seinslehre des Parmenides, dem trotz der Betonung des starren, ruhenden Seins doch bereits die Wechselbezüglichkeit von Denken und Sein vorschwebt[1]) — bedeutet einen weiteren Schritt auf der Bahn, die in Platos genetischer Methode, Platos methodischem Idealismus — vollendet in den drei Dialogen „Parmenides", „Sophist", „Philebus" — zu einer bis auf Kant freilich nicht wieder erreichten Höhe gelangt. In Kants kritischem oder transzendentalem Idealismus kommt der Kerngedanke des Kritizismus noch wuchtiger und schärfer zum Ausdruck als bei Plato, zudem gestützt durch die gewaltigen Erkenntnisse der modernen exakten Wissenschaften. Das ist einer der Gründe, aus denen man gewöhnlich Kant als Begründer und Meister des Kritizismus nennt. Im übrigen ist Plato, von Aristoteles an mißverstanden, den meisten noch gar nicht wieder entdeckt, wie sehr die neuere Forschung sich auch bemüht, ihn in das rechte Licht zu rücken. In einem Sinne gebührt Kant sicherlich der erste Platz unter den kritischen Philosophen: er steht einzig da in der klaren Einsicht, daß die Wendung der Philosophie zum Kritizismus von einschneidender Bedeutung für das gesamte Denken, für die ganze Entwickelung des Menschengeschlechts sein müsse, und durch sein Werk ist tatsächlich eine Revolution in der Geistesgeschichte herbeigeführt worden, die an Umfang und Tiefe nicht ihresgleichen hat. Man braucht nur den Aufsatz über „Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung" zu lesen, mit dem Wilhelm von Humboldt die Ausgabe seines Briefwechsels mit Schiller einleitet, um zu erkennen, daß schon die Zeitgenossen und die nächste Generation Kants Tat als wahrhaft koperni-

[1]) Nur so, nicht aber bei dem Ansatze absoluter Identität, hat das „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι:" — Diels, Fragm. 5 — Sinn.

kanisch empfunden haben.[1]) Das moderne Denken, das sich seit den Tagen des Humanismus, der Renaissance und der Reformation in einem gewaltigen Ringen an das Licht arbeitete, auf einigen Gebieten mit unerhörter Kühnheit sich proklamiert hatte, aber in die letzten Prinzipien, die eigentlichen „Rechtsgründe" seiner Wesensart nicht eingedrungen war und so selbst die beschränkten einzelnen Provinzen, die es sich erobert hatte, nicht restlos beherrschte und zu behaupten vermochte, sondern vom Standpunkte freien kritischen Urteils in dieser oder jener Hinsicht immer wieder in die Abhängigkeit von der Autorität starrer Dogmen zurückfiel, sah sich in Kants Kritizismus auf seinen allumfassenden und reinsten Ausdruck gebracht und zugleich für ewige Zeiten manifestiert: es erkannte die Idee seines Wesens als die Idee des menschlichen Geistes, die Idee der Vernunft überhaupt. Denn was in Kants kritischen Untersuchungen als der Begriff der Vernunft, der Begriff des Denkens, entwickelt wird: autonomes, schöpferisches, als Spontaneität stets neu sich erzeugendes, methodisch fortschreitendes Handeln und Schaffen aus dem Unendlichen ins Unendliche — das gerade ist die geistige Potenz, die sich in der Kultur der Neuzeit so mächtig, so bewußt wie niemals vorher als wirksam erweist; das gerade bestimmt den Charakter, den wir mit dem Worte „modern" bezeichnen. Im Altertum schon können wir außer den naiven Aeußerungen des Geistes, die das Merkmal dieser Epoche sind, mittelalterliches und modernes, dogmatisch gebundenes und sich selbst nur verantwortliches, zu bewußter Freiheit herangereiftes Denken gegeneinander ankämpfen sehen. Und zwar ist es, wie überall und immer im geistigen Leben: „In großen Buchstaben"[2]) schreibt die Gesamtgeschichte der Zeit, was „in kleinen Buchstaben"

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen Cassirer, „Freiheit und Form", Berlin 1916, S. 221 ff., Cohen, „Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur", 1883.

[2]) Vgl. Plato, Staat S. 368.

Werk und Persönlichkeit des einzelnen erzählen. Genau genommen hat jeder einzelne in jedem zeitlich bestimmbaren Abschnitte seiner Entwickelung an allen drei beschriebenen Phasen teil. Es gibt keine Sprünge, sondern nur Uebergänge. Graduelle Unterschiede allerdings sind nachweisbar. Platos Idealismus mit seinem Ausblick ins Unendliche, den in den reifsten Schriften wenigstens nichts versperrt, ist uns nicht altertümliche, sondern „moderne" Philosophie und verschmilzt uns mit Kants transzendentaler Methode zur Einheit; freilich zu keinem abgeschlossenen Ganzen, was nach dem eben erwähnten Prinzip der Kontinuität ohne weiteres klar sein muß. Unsere genaueren Ausführungen sollen auch am Faktum erkennen lassen, wie die Geschichte über den Genius Kant hinaus fortgeht. Die Richtung aber ist durch die beiden Namen Plato und Kant angezeigt.

2. Grundzüge der Kantisch-Platonischen Philosophie.

a) Das einheitliche Fundament der Erkenntnis in der Einheit der idealistischen Methode.

b) Transzendentale und immanente Methode. Da System der Methoden.

c) Die Idee des vollständigen Systems und der Begriff des Systematischen.

a) Philosophie überhaupt wurde von uns als Streben nach dem Einheitsgrunde charakterisiert. Die „moderne" — kritische — Philosophie sieht die Einheit, die das Fundament aller Erkenntnisse bilden soll, nirgendwo anders als in der Gesetzlichkeit der Erkenntnis selbst, wie sie sich in der schaffenden, sich selbst fort und fort neu erschaffenden Tat des Bewußtseins auswirkt. Der gemeinsame Ursprung, der die mannigfaltigen Richtungen des Bewußtseins eint, ist die einheitliche Methode ihrer Entwicklung, ist die Einheit der Methode, nach der das Denken in diesen verschiedenen Richtungen Gegen-

stände setzt. Nicht „Dinge an sich" werden gesetzt, sondern „Erscheinungen", wie Kant sagt; Gegenstände der Erkenntnis, d. h. durch die Erkenntnis und für die Erkenntnis, nur für sie, und zwar stets nur für einen besonderen, durch die jeweils herrschende Problemlage bestimmten Standpunkt. Nie kommt es zu einer endgültigen, abschließenden Setzung; nirgendwo gibt es im Konkreten einen Halt auf dem Wege des Erkennens. In kontinuierlichem Flusse geht es von Gegebenem zu Gegebenem, d. i. von der gelösten Aufgabe zu neuer Aufgabe, vom erledigten Problem, das das Denken selbst sich gestellt hatte, zu weiterem „Vor-wurf", Vor-satz, um auch diesen zur Setzung zu machen; also von Gegenstandssetzung zu Gegenstandssetzung; in stetiger asymptotischer Annäherung an das ideale Ziel der Bestimmung des Gegenstandes als der Totalität des Gegenständlichen, der Erkenntnis des Dinges an sich, das in gleicher Weise die methodische Grenze schöpferischer Erkenntnis bezeichnet und wie der „unendlich ferne Punkt des Mathematikers" ein Ausdruck für die immer identische Wegrichtung ist. „μέθοδος", „μετιέναι" heißt „gehen nach", „gehen nach einer Richtung". Der Richtpunkt aber ist „focus imaginarius"[1]), Idee.

b) Die kritische Philosophie macht es sich nun zur Aufgabe, die Methode des erkennenden Bewußtseins — im weiten Sinne zu nehmen als des objektivierenden, gegenstandsetzenden Bewußtseins überhaupt — im fieri oder, besser noch, im facere der Erfahrung, so wie sich diese in der gesamten humanen Kultur darstellt, aufzuweisen. Von factis, d. i. von gewissen relativen Einheiten, die man aus der Reihe des in seiner Kontinuität und Ganzheit ja nie zu fassenden, sich stetig fortbildenden fieri als „Widerhalt"[2]) für die Forschung herausgreift und in so genau

---

[1]) Vgl. Kritik der reinen Vernunft. 1787 (K. R. V.), S. 672. (Wo die Auflage der K. R. V. nicht besonders bemerkt ist, wird immer nach der 2. Aufl. zitiert.)

[2]) Vgl. K. R. V., S. 9.

umgrenztem, bedingtem Sinne „facta“ nennen mag, geht sie aus und fragt nach der in letzter Instanz universalen Gesetzlichkeit, die nicht nur die einzelnen sogenannten facta, wie es nach Kants noch starrer Fassung des Faktums freilich aussehen möchte, sondern das ganze durch sie vertretene fieri „bestimmt“, „ermöglicht“; die so für das facere, das in ihm lebendig ist, den „Rechtsgrund“ abgibt. Sie „übersteigt“ (transzendiert) also die Ebene der Erfahrung, übersteigt auch die in einer bereits höher angenommenen Ebene verlaufenden Linien der positiven Wissenschaften, in denen die naive Erfahrung durch die nun schon vollzogene begriffliche Vereinheitlichung bis zu einem gewissen Grade geklärt erscheint, und die erst den unmittelbaren Gegenstand der kritisch-philosophischen Erwägung darstellen. Aber dieses Uebersteigen ist lediglich im Sinne methodischer Ueberordnung zu verstehen; d. h. die Philosophie nimmt ihren Standpunkt oberhalb des durch jene verwalteten Gebietes ein, zum Zwecke reiner und schließlich reinster Begründung. Diese methodische Transzendenz ist es, welche Kant mit dem Ausdrucke „transzendental“ bezeichnet, im Unterschiede von der absoluten Transzendenz der ontologischen Metaphysik, die wir als die wohl immer noch geläufigste gedankliche Deutung des in der Religion erlebten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας bereits gestreift haben. Während diese dogmatistische Art der Spekulation einen „jenseits der Erfahrung“, „jenseits der Welt“ befindlichen Bereich behauptet und erweisen oder sonstwie glaublich machen will, widerstreitet die Einnahme des transzendentalen Standpunktes keineswegs der Wahrung des echten Erfahrungsstandpunktes, sondern deckt sich gerade mit ihr. Die „transzendentale“ Methode ist nichts als die in ihrer Reinheit herausgestellte immanente Methode alles Denkens. Sie ist die Einheit dieser Methode; nicht etwa Einerleiheit, sondern systematische Einheit, d. h. eine gegliederte und eben in ihrer Gliederung eine Allheit darstellende Mannigfaltigkeit.

Die eine Methode der Gegenstandssetzung differenziert sich, zunächst zu einer bestimmten, durch strenge Korrelativität als erschöpfend zu erweisenden Zahl grundlegender Setzungsweisen, welche die Hauptrichtungen der Kultur erzeugen, dann, innerhalb dieser, zu einer Unendlichkeit von Methoden. Davon gibt Platos „Staat" ein anschauliches Bild: Der eine λόγος, das ἀνυπόθετον, ist wirksam in dem System der stets nur hypothetisch, d. h. aber je für ihr Gebiet notwendig grundlegenden λόγοι.[1]) Wenn dieser eine Logos in der Totalität der λόγοι erkannt und als ihr constituens aufgezeigt wäre, als das ewig feste Zentrum eines nach unendlichen Dimensionen ins Unendliche sich ausbreitenden Systems von Kreisen nicht mehr nur methodisch — das heißt hier: bloß problematisch — gesetzt würde, wie es in Platos Dialektik geschieht, sondern in restlos durchgeführter Deduktion faktisch, apodiktisch, bewiesen wäre, hätte die Philosophie ihr Ziel erreicht. Das System der Methoden wäre vollendet als das „vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft"[2]), dem Kant erst den Namen „Transzendentalphilosophie" geben will, oder auch „das vollständige System der reinen Vernunft", das er „Metaphysik"[3]) nennt. Der Unterschied, den er zwischen beiden macht, ohne ihn jedoch durchweg mit Strenge zu behaupten, kann in einer konsequenten kritischen Ueberlegung nur als der lediglich abstraktive Unterschied zwischen durchgeführter Analysis und vollendeter Synthesis festgehalten werden, vielleicht auch als ein Unterschied im äußeren Schematismus des systematischen Aufbaus. Er ist für unsere Frage nicht von entscheidender Bedeutung. Wohl aber ist uns der Geltungswert höchst merkwürdig, den Kant in der einen sowohl wie in der anderen Fassung dem Begriffe des „vollständigen Systems"

[1]) „Staat", S. 521—534.
[2]) Vgl. K. R. V., S. 26 f.
[3]) Vgl. K. R. V., S. 869, 873.

beilegt. Seltsamerweise ist Kant über seinen bloß idealen Charakter, seinen Charakter als unendliche Aufgabe, nicht zu rechter Klarheit gelangt. Und doch wäre ja die Philosophie, wenn ihr System nicht als Idee verstanden werden sollte, streng in diesem Kantischen Sinne (der unendlichen Aufgabe), eine Widerlegung ihres eigenen fundamentalen Gedankens: Kein ruhendes Sein, kein abgeschlossenes Sein kann „Erscheinung", kann Gegenstand der Erkenntnis werden: Für die Erscheinung gilt stets nur „γένεσις εἰς οὐσίαν" und nur in bedingtem Sinne: „γεγενημένη οὐσία".[1]) Wenn anders die transzendentale Methode kritischer Idealismus ist, muß sie sich selbst in ihrem wahren Wesen — αὐτὴ καθ' αὑτήν — als Idee erkennen. Sehr lichtvoll in dieser Hinsicht ist die Stelle in der „Kritik der reinen Vernunft", an der es heißt: „Auf diese Weise" (nämlich: objektiv genommen) ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist." „Wo ist die Philosophie, wer hat sie im Besitze?" wird eindrucksvoll gefragt, und ganz in Uebereinstimmung mit der hier ausgesprochenen Gesinnung wird die Erklärung abgegeben: „Man kann . . . niemals Philosophie . . ., höchstens nur philosophieren lernen."[2])

c) Wir bleiben demnach in gewisser Weise stets im Stadium der „Propädeutik" zum System der reinen Vernunft, als welches Kant das Stadium der „Kritik" dem der „Metaphysik"[3]) oder der „Transzendentalphilosophie"[4]) gegenüberstellt, und verfahren doch schon systematisch, sind unmittelbar dabei, das „System der Philosophie" selbst zu erbauen, sofern wir unsere Kritik nur „architektonisch, d. i. aus Prinzipien", zu Werke gehen lassen, wie Kant ausdrücklich fordert[5]) und mehr oder weniger

[1]) Vgl. Plato, „Philebus" 27 B (Werden zum Sein — gewordenes Sein).

[2]) Vgl. K. R. V., S. 866 und 865.

[3]) Vgl. K. R. V., S. 869.

[4]) Vgl. K. R. V., S. 26/27.

[5]) Vgl. K. R. V., S. 27, vgl. auch 1. Aufl., Vorrede S. 6.

konsequent in seinen drei Kritiken auch zur Ausführung bringt. Die Kritik verliert somit den ausschließlich analysierenden Charakter des bloßen Materialsammelns, der ihr nach zahlreichen anderen Wendungen Kants eignen soll. Analysis und Synthesis, Induktion und Deduktion, κρίνειν und συνιστάναι, sind wie im Denken überhaupt so auch hier Korrelata und nur in einer methodisch allerdings wertvollen und nie zu umgehenden Abstraktion auseinanderzuhalten. In concreto ist die Kritik der Vernunft zugleich Methode der Vernunft, ist System der Methoden[1]); soweit sie nämlich ihr Problem als systematische Einheit begreift, soweit sie — was dasselbe besagt — unter die Idee des Vernunftsystems tritt, die facta, die ihr als Ansatzpunkte dienen, als eng bezogen auf die zentrale Einheit betrachtet und diese Einheit als das logisch Primäre erkennt. Sie ist System in dem Sinne, in dem ein konkret Wirkliches überhaupt als „seiend“ gesetzt werden kann, als „werdend zum Sein“.

3. Die Fortbildung der systematisch-kritischen Philosophie im „deutschen Idealismus.“

Von allen Unklarheiten und Widersprüchen gereinigt, die dem Gedanken des philosophischen Systems bei Kant anhaften, finden wir diesen Gedanken bei Fichte. Die Wissenschaftslehre, Platos „ἐπιστήμη ἐπιστήμης“ ja schon dem Titel nach entsprechend, ist trotz einer Reihe von Formulierungen, die den Eindruck der Verstiegenheit erwecken möchten, zum mindesten in ihrer strengsten Fassung, der von 1801, nicht weniger und nicht mehr als ein in straffer Konsequenz aufgebautes System der Methoden[2]), so wie Kant es gefordert und in der Dreiheit

[1]) Vgl. die interessante Bemerkung Kants über den systematischen Charakter der „Kritik der reinen Vernunft“ in den „Prolegomena“. Akademie-Ausgabe Bd. 4, S. 263.

[2]) Vgl. besonders die abschließenden Ausführungen WW II S. 160 ff.

der Kritiken — der Sache nach wenigstens, wenngleich auch nicht in klarer Einsicht in diesen Charakter seines Werkes —, selber angelegt hat.[1]) Fichte entdeckt der Philosophie Kants nachträglich ihr Fundament und entwirft, von letzter zentraler Einheit ausgehend, den Plan zu einer Kulturphilosophie großen Stils. In einer solchen hat die Philosophie des „deutschen Idealismus" ja überhaupt ihre weltgeschichtliche Aufgabe gesehen, und neben Fichte haben namentlich Schleiermacher und Hegel wertvolle Beiträge zur Erfüllung dieser Aufgabe erbracht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient in dieser Hinsicht die noch längst nicht nach Gebühr geschätzte und ausgekaufte Ethik Schleiermachers, und zwar einmal wegen des mit Schärfe und Eindringlichkeit immer wieder ausgesprochenen Gedankens der Universalität und Produktivität der Ethik, damit ihrer Zentralität im gesamten System der Kultur[2]) und andererseits wegen der grundsätzlichen und durchgängigen Berücksichtigung des Konkreten[3]) und Indi-

[1]) Durch seine „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre" (7. Aug. 1799) wird selbst dieses „wenngleich" aufgehoben. Kant sagt: „Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe bloß eine Propädeutik zur Transzendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe." Akademie-Ausgabe Bd. XII, S. 396/97.

[2]) Vgl. etwa „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre." Werke III 1, S. 53 ff. 106 ff. 133 ff. 257 ff. 285 ff. 319 ff. Akademie-Abhandlung „Ueber den Begriff des Erlaubten" WW III 2. S. 418—445.

[3]) „Grundlinien" S. 299 ff. Ferner die Akademie-Abhandlungen „Ueber den Begriff des höchsten Gutes" WW III 2, S. 446—495; „Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz", bes. WW III 2, S. 408 und 416 f.

viduellen[1]), an dem sich diese Zentralität ja erst erweisen kann, dessen Bestimmung zur Totalität des Systems unbedingt erforderlich ist und die entscheidende Probe auf sie abgibt. Im augenblicklichen Zusammenhange ist auf Schleiermachers Ethik in der Tat noch mehr Gewicht zu legen als auf seine Religionsphilosophie. Diese ist ja übrigens auch wieder mit der Ethik auf das engste verbunden. Trotz Schleiermachers ablehnender Haltung gegenüber Kant, dessen entscheidenden Einfluß auf seine eigene philosophische Entwicklung er gerade darum verkennen konnte, weil ihm soviel Kantisches wie selbstverständlich persönliches Besitztum geworden war[2]), und trotz der auf den ersten Blick allerdings mehr in die Augen fallenden Unterschiede von Kants Philosophie steht gerade die Ethik Schleiermachers auf durchaus Kantischer Basis. Die Abweichungen bedeuten nicht eigentlich Gegensatz, sondern Fortentwicklung, und zwar ergänzt und vertieft Schleiermacher die Kantische Lehre im entgegengesetzten Sinne wie — in der Hauptrichtung seines Schaffens wenigstens — Fichte. Der eine sichert den Grund, der andere baut aus; der eine leistet sein Größtes in begrifflicher Klärung und Erhellung der letzten Erkenntnisgrundlage, indem er die Philosophie um der erst wahrhaft radikalen Begründung willen auf die steilste Höhe der Abstraktion hinaufführt, der andere erfüllt die für sich leeren prinzipiellen Formen durch den vollen konkreten Inhalt und die lebendige Mannigfaltigkeit des Wirklichen. Auf das Ganze seiner philosophischen Leistung gesehen, ist Schleiermacher freilich bei aller Abhängigkeit von Kant und aller Wahlverwandtschaft mit Kant nicht so entschlossen kritisch in seinem Denken wie

---

[1]) „Grundlinien" S. 59 ff. 111 ff. 260 ff. Ferner „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs", besonders WW III 2, S. 359. 361. 374, „Versuch über die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffs", bes. WW III 2, S. 388. 389 ff.

[2]) Vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers I, S. 102.

Fichte. Allein die ausgesprochene Vorliebe für Spinoza möchte annehmen lassen, daß er zum mindesten eine Neigung zum Dogmatismus gehabt haben müsse. Man braucht nur etwa die ihrem Grundgedanken nach zwar durch Plato bestimmte „Dialektik" zur Hand zu nehmen, um diese Vermutung bestätigt zu sehen.[1]) Immerhin kommt Schleiermacher weit eher das Ansehen eines kritischen Philosophen zu als Hegel. Der absolutistische Anspruch des Hegelschen Logismus, den Erkenntnisweg in seiner Ganzheit zu beherrschen und schlechthin jedes Objekt restlos meistern[2]) zu können, die Ausfälle auf die „schlechte Unendlichkeit" des „progressus in infinitum[3])", die Ablehnung des „bloßen Sollens" und der „unendlichen Aufgabe[4])" und der Spott auf Kants „unendliche Annäherung[5])", statt dieser die Zielsetzung unbedingten „Wissens" „in Zeit und Wirklichkeit"[6]), die Identifizierung des „Vernünftigen" mit dem „Wirklichen", des „Wirklichen" mit dem „Vernünftigen", des „Ewigen" mit dem „Gegenwärtigen" und des „Gegenwärtigen" mit dem „Ewigen"[7]) — mit einem Worte: der ganze Finitismus der Hegelschen „Methode" spricht der letzten Idee des durch Plato und Kant in die Wege geleiteten Philosophierens geradezu Hohn.

---

[1]) Zwar wird in den dialektischen Vorlesungen gerade der Spinozismus als unzulänglich abgelehnt, nirgends aber, soweit ich sehe, als „dogmatisch". Vgl. § 183 (WW III 4b S. 114); dazu S. 471, Beilage D 43.

[2]) Logik II (WW V S. 320).

[3]) Enzyklopädie I (WW VI S. 184 ff § 93 f.), vgl. auch Logik I Logik I (WW III S. 163).

[4]) Logik I (WW III S. 142 ff).

[5]) Vorrede zur Rechtslehre (WW VIII S. 20).

[6]) Phänom. (WW II S. 603 f).

[7]) WW VIII S. 17.

4. Die Weiterentwicklung in der Marburger Schule.

a) Ausgangspunkt und Leitgedanke.
b) Natorps System im Umriß.

a) Sehr zu Unrecht nennt man Hegel nicht selten in einem Atem mit demjenigen Kreise unter den gegenwärtig lebenden Forschern, der wie kein Philosoph sonst und keine andere Gruppe oder Schule an der konsequenten Durchführung und Anwendung der Methode des transzendentalen Idealismus arbeitet. Wir meinen die Marburger Schule.[1]) Man bezeichnet die ihr zugehörigen Philosophen als „Neu-Kantianer", wohl gar als „die Neu-Kantianer im engeren Sinne"[2]), und recht verstanden, hat beides guten Grund. Im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts, als die Philosophie im Materialismus zu ersticken drohte, war der Begründer der Marburger Schule, Hermann Cohen, nicht nur einer der Vielen, die den Ruf: „Zurück zu Kant!" erhoben, sondern er ist selbst mit einer Rekonstruktion und Interpretation der vielfach entstellten und mißverstandenen Lehre Kants auf den Plan getreten. Er hat ihr in gereinigter Gestalt neuen Eingang in vieler Köpfe und Herzen verschafft. Um eine bloße Wiederherstellung des Wortlautes aber war es ihm von Anfang an nicht zu tun, wenngleich er diese mit allem Recht als die erste Vorbedingung zur richtigen Erfassung und weiterhin zu einer etwa als notwendig erkannten Fortbildung der treibenden Gedanken in Kants Werk auf das nachdrücklichste betonte. Von Anfang an vielmehr hat Cohen mit Kantischer Waffe scharfe Kritik an Kant geübt, und die Freunde und Schüler, die sich zu enger Arbeitsgemeinschaft mit ihm zusammenscharten, sind stets seines Sinnes gewesen, „Schüler Kants nach

[1]) Ueber das Verhältnis dieser Schule zu Hegel vgl. Natorp, Kant und die Marburger Schule, Kantstudien XVII 1912 S. 210—213.

[2]) So Vorländer — der ja selbst zur Marburger Schule gehört — in seiner „Geschichte der Philosophie" 4. Aufl. 1913. Bd. II S. 424.

dem Geiste, nicht nach dem Buchstaben" zu sein. „Einen Kerngedanken" haben sie nach Cohens Vorgang als die „bewegende und schöpferische Kraft" des Kantischen Philosophierens begriffen. Zu ihm gilt es „alles andere in Kant in Beziehung zu setzen"; von ihm aus soll „alles verstanden und bewertet" werden. Er ist „der feste Ausgangspunkt, der unverrückbare Leitgedanke" auch ihrer eigenen selbständigen Arbeit — der Gedanke der „transzendentalen Methode".[1]) Die transzendentale Methode soll das System der Methoden aus sich entwickeln, die Einheit des Logos soll sich in die Mannigfaltigkeit der Logoi auseinanderlegen. Immer reiner soll dies System herausgearbeitet, immer durchsichtiger und geschlossener zur Darstellung gebracht werden. Dabei macht sich zwischen Cohen und dem anderen Hauptvertreter der Schule, Natorp, eine Reihe von Unterschieden geltend.

Wir wollen versuchen, Natorps System, so wie es besonders in den Vorlesungen der letzten Jahre zur Darstellung gekommen ist[2]), im Umriß zu skizzieren. Von hier aus soll die Frage nach dem logischen Ort der Religion wieder aufgenommen und zur Entscheidung gebracht werden.

b. α) Der synthetische Aufbau des Ganzen.

Vielleicht die auffallendste Abweichung der Natorpschen Gedankenführung vom System Cohens liegt in der äußeren Darstellung der Methodik. Während Cohen

---

[1]) Vgl. Natorp, „Kant und die Marburger Schule" bes. S. 193 bis 197.

[2]) Herr Professor Natorp hat mir gütigst erlaubt, vom Inhalt dieser Vorlesungen weitgehenden Gebrauch zu machen. Ich kann jetzt auch auf zwei seit Abfassung dieser Arbeit im Buchhandel erschienene Schriften verweisen, die ich in den Korrekturbogen einsehen durfte: Die zweite Auflage von „Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme" und den Aufsatz „Bruno Bauchs Immanuel Kant und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus" (Kantstudien Bd. XXII, Heft 4, S. 426—459). Den Aufsatz in den Kantstudien möchte ich ganz besonders betonen. Dazu jetzt auch: H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. (Philos. Vortr. der Kant-Ges. Nr. 21) Berlin 1918.

sich in der Disposition und Anordnung der philosophischen Problemgebiete streng nur von den Fragestellungen der im historischen Faktum deutlich auseinandertretenden wissenschaftlichen Forschungsmethoden leiten läßt, auf die systematische Einheit unter diesen erst als auf das letzte Ziel hinstrebt,[1]) hält Natorp die Ableitung aus der systemlogischen Einheit für unabweislich gefordert. Er stellt diese als das logisch Fundamentalere, ja das im logischen Sinne schlechthin Fundamentale, an den Anfang der methodischen Entwicklung, um sie dann erst in die Sonderrichtungen des Erkennens, wie sie faktisch und historisch sich schon verselbständigt haben, sich entfalten zu lassen. Der ganze Aufbau ist somit streng deduktiv gehalten. Die Kontrolle an den positiven Wissenschaften und indirekt, durch deren Vermittelung nämlich, am ganzen Umkreise menschlicher Erfahrung, ja menschheitlichen Erlebens bleibt darum nicht weniger gefordert. Sie wird nicht nur durch die Anlage des Ganzen von Anfang an in Aussicht gestellt, sondern schließlich fortwährend schon geleistet, indem die zentrale Einheit nicht als ein „an sich" festgelegter Punkt, sondern — wie das im Kritizismus sich von selbst versteht — als das Zentrum der Peripherie behandelt wird. Kein Schritt erfolgt, ohne daß die Einheit dieser Korrelation auf das deutlichste herausträte. Die vorgeführte Logik soll gleichsam ein kinematographisches Bild der immanenten Logik alles Denkens sein. Daher ist zwar die Darstellung durchaus synthetisch, genetisch, aber das Bild kommt nur zustande mit Hilfe eines Negativs, einer Abstraktion vom konkret Gegenständlichen wirklicher Erfahrung, die in der Aufstellung des ersten Satzes nur

[1]) Vgl. hierzu die Hinweise auf die als abschließender Teil des Systems in Aussicht genommene Psychologie: bes. „Logik der reinen Erkenntnis" 2. Aufl. Berlin 1914 S. 17 f. S. 609—612. „Ethik des reinen Willens" 2. Aufl. Berlin 1907 S. 569, S. 637. „Aesthetik des reinen Gefühls" Berlin 1912 II S. 425 ff. „Der Begriff der Religion m System der Philosophie" Gießen 1915 S. 108 f.

darum bis zur äußersten Grenze des Möglichen geführt wurde, um mit fortschreitender Entwicklung aus dem „logischen Ursprung“ Schritt um Schritt wieder aufgehoben zu werden. Das positiv konkrete Erkennen, ja zuletzt die absolute Konkretion des Erlebnisses ist leitende Idee der Philosophie vom ersten bis zum letzten Wort.

b. β) Ursprung. Entwicklung. Totalität des Systems.

„Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst“, sagt Cohen in der „Logik der reinen Erkenntnis“.[1]) Aus diesem Gedanken zieht Natorp für die äußere nicht anders als die innere Form der Logik die volle Konsequenz und beginnt die Konstruktion mit der „logischen Beziehung überhaupt“. Diese Ursetzung ist nach dem evidenten Satze des Aristoteles, daß man nicht denken könne, ohne eines zu denken, der logische Ort für den „Gegenstand überhaupt“. Ihr Sinn als Beziehung aber bedingt ohne weiteres auch ein anderes zum einen. So erscheint die ursprüngliche logische Einheit in einer Dreiheit von Phasen, als „synthetische Einheit“. Das „eine“ und das „andere“ in ihr sind aber nicht etwa, wie es nach dem in historischer Anlehnung besonders an Kant gebrauchten, bei Kant in gleicher Weise schon hinter der bezeichneten Sache zurückbleibenden Ausdruck „Synthesis“ scheinen könnte, zwei fertig Vorhandene, fertig Bestimmte, die nachträglich miteinander „verbunden“, zu einander in Beziehung gesetzt würden (a = n). Die „Verbindung“, „Beziehung“ ist vielmehr die ins Unendliche fortgehende „Entwicklung“ des Problems; die „Bestimmung“ des unendlich zu Bestimmenden, nur im Sinne der unendlichen Aufgabe bereits „Gesetzten“, also des „Voraus gesetzten“ = x. Aus der Voraussetzung ergibt sich, „fließt“ die Reihe der „Folgesetzungen“, so, daß jede

[1]) a. a. O. S. 11; 2. Aufl. S. 13.

Folgesetzung andererseits Voraussetzung, jede Voraussetzung andererseits Folgesetzung wird: X (a, b . . .) = X (a, b, c . . .) = X (a, b, c, d . . .) Die treibende Kraft der Bewegung, Platos „κίνησις", ist der ewig lebendige „Akt", das nie sich erschöpfende „agere", „facere" des Denkens, des Beziehens selbst. Die Funktion des Denkens also ist der Ursprung des Gedachten. „Die Relation setzt die Relata und zwar als Korrelata", indem die „Voraussetzung" nur Sinn hat für die „Folgesetzung", die „Folgesetzung" nur im Rückblick auf die „Voraussetzung".

Die so beschriebene Urfunktion, zeugende Funktion, vollzieht sich in einer Mehrheit ursprünglicher Funktionen, die als „πρῶτοι λόγοι", „Grundkategorieen" (Aussageweisen) — nach Zahl und Art durch die Struktur der „ursprünglich"-logischen, der „synthetischen" Einheit genau bestimmt — aus dieser hervorgehen. Sie bezeichnen die verschiedenen Seiten, nach denen das Denken seine bestimmende Kraft entfaltet, bewirken zugleich eine Differenzierung des einen Denkens nach mehreren durch diese Seiten schon ausgedrückten Richtungen oder besser „Dimensionen", in denen sich die Ureinheit in stufenweis zu verfolgender Abwandlung in eine Unendlichkeit von Bestimmungsformen auseinanderlegt. Die Abwandlung erfolgt stets nach dem gleichen Grundgesetze der „Synthesis", die, wie oben ausgeführt wurde, im Sinne etwa des Fichteschen „Dreischrittes" zu verstehen ist. Differenzierung und Kontinuierung durchdringen einander. Indem der durch ihr Zusammenwirken ermöglichte „Prozeß" ständig fortschreitet, wird Schritt um Schritt ein höherer Grad positiver Bestimmtheit des Gegenständlichen bedingt. Ideales Ziel ist der konkrete, einzig gesetzte, d. h. wirkliche Gegenstand. Er wäre mit der Totalität der Bestimmtheit voll erreicht. Die Intention auf das letzte Konkrete ist aber — wie bereits erwähnt — im ersten Ansatze schon gegeben. Der ganze „Weg" besagt nichts anderes als die „Verwirklichung des Möglichen"

— in Anlehnung an Kant gesprochen —, das „Erwirken des Seins im Denken und durch das Denken“, oder — noch prägnanter gesagt —: das „Ernotwendigen“ des Seins bis zur vollen nicht mehr bloß „Möglichkeit“, sondern „Mächtigkeit“ durch die „Auswirkung“ der unerschöpflichen, ewig „ursprünglichen“ Kraft des Logischen. Der „Anfang“ ist schon der „Anfang des Weges“, der „Ursprung“ — „Ursprung der Entwicklung“.

Unter dem Gesichtspunkte des „Ursprungs“ wird es noch klarer als unter dem der unendlichen Aufgabe, daß die „Entwicklung“ nicht etwa nur Analysis bedeutet. Sie wird auch in einem biologischen Bilde verdeutlicht als „γένεσις“ (Werden) oder, besser noch, „γέννησις“ (Erzeugung). Der Prozeß ist kontinuierlich, aber dennoch schrittweise zu verfolgen. Jeder Schritt vorwärts in Richtung auf das unendliche „Ziel“ führt zugleich in die Unendlichkeit des „Ursprungs“ zurück: τὸ ἓν γάρ φησι (Ηράκλειτος) διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι.[1]) Das ist schon damit angedeutet, wenn es heißt, daß jede Folgesetzung wieder Voraussetzung werde. Wir können auch sagen: Jeder Punkt im Kontinuum der Gedankenentwicklung ist ebensosehr Ausgangspunkt wie Schlußpunkt. Jede „Entelechie“ ist zugleich „Potenz“, „Dynamis“ im Vollsinne des Wortes; wird doch gerade die letzte Phase, die Ziel-Phase, als die der „Mächtigkeit“ bezeichnet. Die Zeugungskraft des Ursprungs „erneuert“ sich, potenziert sich dadurch in jeder neuen Setzung. „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis.“[2])

Der Prozeß des Denkens, der Prozeß funktioneller Entwicklung aus der ursprünglichen Kategorie, ist unend-

---

[1]) Plato, Gastmahl 187A: „Auseinander strebend nämlich, sagt Heraklit, strebe das Eine in sich selbst zusammen.“ An der Parallelstelle: Sophist 242E heißt es noch genauer „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται“.

[2]) Vgl. diesen oft mißverstandenen Satz bei Cohen, „Logik der reinen Erkenntnis“ S. 26; 2. Aufl. S. 29.

lich, weil ja der Ursprung, das Denken selbst, die Unendlichkeit besagt. So muß auch das „Ziel", der „Abschluß" der Entwicklung, so muß der Gegenstand, den die Funktion des Denkens zur Erfüllung bringt, nicht nur im Unendlichen liegen, er muß vielmehr selbst das Unendliche sein. Der einzige Gegenstand kann nur als „einziger" gedacht werden, sofern er All-Einheit bedeutet. Der „Abschluß" ist der ideale Zusammenschluß zur Totalität des Unendlichen.

Gemäß der „Struktur", der „Form" des Logischen also erfolgt die „Formung" zum Gegenständlichen, das in der systematischen Einheit des Gegenstandes, in der Totalität des Gegenstandes seine ideale Grenze hat. „Struktur-Logik", „Funktions-Logik", „Gegenstands-Logik" bezeichnen ebensoviele, den Modalitätsphasen des Ursprungs, der Entwicklung und der Systemeinheit entsprechende Gesichtspunkte, nach denen das eine identische, das „allgemein" Logische erwogen wird.

b. γ) Das Transzendentale — das Wirkliche.
Objektiv — subjektiv.

Dem Charakter des Transzendentalen entsprechend will die Logik keinen Gegenstand als wirklich setzen, auch nicht in dem bescheidenen Sinne relativer Wirklichkeitsgeltung, in dem die Wissenschaft diesen Begriff in der Tat allein kennt. Auf das Setzen als solches verzichtet sie und überläßt es ungeschmälert der wissenschaftlichen und selbst der vorwissenschaftlichen Erfahrung, deren wie sehr auch bedingtes Recht sie nicht minder anerkennt. Dagegen sieht sie ihre Aufgabe darin, die Gesetzlichkeit des Setzens zu ermitteln und darzustellen, die Bildungsgesetzlichkeit des Wirklichen aus der konkreten Erfahrung herauszulösen und lückenlos — das wäre ihr ideales Ziel —, in durch und durch getreuer Wiedergabe des tatsächlichen Vollzuges, zur Anschauung zu bringen. In letzter, radikaler Ueberlegung kennt sie nur ein Wirkliches, ein einziges Sein. Es kann nichts

anderes sein als das Bewußt-Sein, das „Bewußtsein selbst," das „Bewußtsein überhaupt", mit anderer Betonung gesprochen. Die Erkenntnis ist also schließlich, wie Plato gelehrt hat, Selbst-Erkenntnis, das Denken Selbst-Erdenken, das Zeugen Selbst-Erzeugen.

In zweifacher Ausdrucksform, nämlich als logisches Universum, das zugleich letztes Individuum ist, und als logisches Individuum, das die Universitas in sich darstellt, wird die Idee dieses „Selbst" zum Problem gemacht und in zweiseitig gerichteter Forschung (objektivierend und subjektivierend) so weit als möglich zu verfolgen gesucht. Zunächst — gleichsam in ihrer Plusrichtung — geht die logische Betrachtung auf das Objektive; das Wesen des tätigen, wirkenden Geistes soll aus seinem Werke begriffen werden. Aber das Werk liegt nicht fertig, abgeschlossen, gleichsam tot da. Das Werk wird in seinem Werden und damit der Werkmeister selbst unmittelbar bei seinem Schaffen belauscht. Die Beobachtung richtet ihr Augenmerk dorthin, wo dieses Schaffen am intensivsten und zugleich reinlichsten, bestgeordnet, vollbracht wird: auf die positiven Wissenschaften. Indirekt aber, wie schon erwähnt, eben als Logik der Wissenschaften, ist die Logik zugleich Logik der konkreten Objektsgestaltung, Logik aller menschlichen Erfahrung. Das Gesamtgebiet der positiven Wissenschaften müßte ideal mit dem Gebiete menschlicher Erfahrung zur Deckung kommen. Das Denken ist im vorwissenschaftlichen Stadium wohl durch einen niedrigeren Grad von Bewußtseinsdurchleuchtung, d. h. begrifflicher Klarheit, und andererseits durch einen höheren Grad ursprünglicher Lebensfülle vom wissenschaftlichen Denken unterschieden, läßt aber nicht etwa eine grundsätzlich andere Struktur erkennen. In einer vom „Gegenstande" aus rückwärts gewandten, auf die Ganzheit und Einheit des „Erlebens" zielenden Fragerichtung (gleichsam Minusrichtung) vollendet sich die Logik als

Wissenschaft vom Subjektiven oder Psychologie. Auch ihr Problem ist Idee. Der Weg ins Subjektive ist in gleicher Weise unendlich wie der ins Objektive. In Wahrheit handelt es sich wie schon in Heraklits Lehre vom äußeren Kosmos nur um einen Weg, der im „Aufstieg“ und im „Abstieg“ (als ἄνω ὁδός und als κάτω ὁδός) erwogen wird. Das Objektive und das Subjektive bestehen nur in strengster Korrelation zueinander.

b. δ) Der Begriff der „Logik“.

Das Ganze aber ist „Logik“, wie mehrmals hervorgehoben wurde; das System der Philosophie ist „logisches“ System. Der Sache nach deckt sich diese Auffassung mit der, die wir als kritisch überhaupt herausgearbeitet haben. Nur präzisiert Natorp den Begriff der „Logik“. Während man gewöhnlich nur die Methodik der Mathematik und Naturwissenschaften (also der rein theoretischen Wissenschaften) mit diesem Ausdruck bezeichnet, die Ethik hingegen und jede sonst etwa ausgezeichnete Richtung des philosophischen Denkens der Logik allenfalls nur analogisch beiordnet, gebraucht Natorp das Wort „Logik“, der umfassenden Bedeutung des „Logos“ entsprechend, im strengen Sinne der Gesetzeslehre, der Methodik des Denkens überhaupt und nennt die Philosophie des Naturdenkens zum Unterschiede „Theoretik“. Aber diese sprachliche Verbesserung ist nur das äußere Merkzeichen einer neuen, grundlegend methodischen Disposition der gesamten Philosophie. Die „allgemeine Logik“ erhält als das Eine gegenüber der Mannigfaltigkeit eigengerichteter philosophischer Erwägungen eine durchaus selbständige Stelle im System, und zwar diejenige Stelle, die ihre logische Priorität allein zum Ausdruck bringt, die Stelle der „ersten“ Philosophie. Seinem deduktiven Vorgehen gemäß entwickelt Natorp sie in voller Unabhängigkeit allem übrigen voraus, führt die Kategorieenlehre als „allgemeine“ Kategorieenlehre durch bis zur Bestimmungseinheit für das Konkrete, ganz gleich, in

welcher Richtung und Dimension zu suchen, und bringt dann als Abwandlungen der zuletzt einzigen allgemeinen Methode die besonderen Methoden zur Darstellung. Die Disposition dieser besonderen Methoden, die ebensoviele besondere Problemgebiete bestimmen, gehört, wie schon angedeutet, noch zur Aufgabe der übergeordneten Logik. Diese hat demnach also eine doppelte Funktion. Sie stellt das seinem Wesen nach einzige Grundgesetz der Objektivierung überhaupt auf und sie disponiert die Grundrichtungen, „Dimensionen“ der Objektivierung, der Gegenstandskonstruktion, gibt damit auch zugleich den logischen Ort für die rekonstruierende, subjektivierende Methode der Psychologie an.

In letzter, nach strengerer Redeweise vielmehr in erster Erwägung erfordert sie ein Bewußtsein, das diese beiden Grundrichtungen und unterhalb ihrer alle Sonderrichtungen und Dimensionen des Bewußtseins umfaßt. Bei Gelegenheit der „πρῶτοι λόγοι“ [s. o. S. 34] wurde schon ein kurzer Hinweis darauf gegeben, daß die Disposition der Forschungsmethoden und dementsprechend der Problemgebiete nicht anders als die Ordnung und Gliederung des Kategorieensystems durch die Struktur des logischen Urgesetzes bestimmt ist. Die aus der ursprünglichen „Form“ sich entfaltenden „Formen“, die je eine bestimmte „Seite“ -- wie es hieß — der Gegenständlichkeit überhaupt ausdrücken, bewirken zugleich eine Differenzierung des Gegenstandes in eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen. Die Gegenstandsformen sind also andererseits Gebietskategorieen. Freilich sind alle Gebietsabgrenzungen in letzter Erwägung wieder nur Abstraktionen. Es gibt ja im Grunde nur den einen unendlich zu bestimmenden Gegenstand, wie es nur ein unendliches Denken gibt. Die verschiedenen Frage-Gebiete, Forschungsgebiete oder auch Erfahrungsgebiete besagen nur ebensoviele Gesichtspunkte, unter denen das Denken sein Problem

betrachtet. Die „allgemeine“ Logik bedingt Monismus der Erfahrung.

b. ε) Logik, Wissenschaftslehre, Dialektik.
(Natorp, Fichte, Schleiermacher).

Natorps Idee der „allgemeinen Logik“ entspricht somit der Tendenz der Fichteschen „Wissenschaftslehre“: Die „allgemeine Logik“ würde „erste Wissenschaft“ sein, und zwar im gleichen Sinne, als Wissenschaft vom Logos selbst, in dem schon Plato eine solche gedacht und gefordert hat. Der Ausdruck „Wissenschaft“, ἐπιστήμη, ist übrigens irreführend, sofern man darunter nicht selten ein fertiges, abgeschlossenes Wissen versteht. Man kann ja „keine Philosophie“, man kann nur „philosophieren lehren“. Gerade Plato bringt in seiner Gleichsetzung von Philosophie und Dialektik[1]) diesen Kantischen Gedanken deutlich genug zum Ausdruck. Um die verkehrte Vorstellung eines starren Wissens fernzuhalten, sagt Natorp nicht wie Fichte „Wissenschafts-Lehre“, sondern „allgemeine transzendentale Logik“. In der Philosophie des deutschen Idealismus ist ihm in dieser Vorsicht Schleiermacher schon vorangegangen, der wohl den Platonischen Begriff einer „obersten“[2]) oder „höchsten Wissenschaft“[3]) in seinen Gedankenkreis aufnimmt, auch an den verschiedensten Stellen auf diese „Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhange aller Wissenschaften“[4]), aus der die einzelnen Wissenschaften idealiter abgeleitet werden müßten, hinweist, sie aber stets als „nur werdend“[5]) verstanden haben will und — wieder unter ausdrücklicher Berufung auf Plato — als „Prinzipien der

[1]) Vgl. etwa Sophist, 253 E, 260 A, 259 E, Theätet 164 CD, 167 E.

[2]) Werke, phil. Bibl. II, S. 245, 487.

[3]) 518, vgl. auch „höchstes Wissen“ 517 ff.

[4]) WW III, 1 S. 18 („Grundlinien“).

[5]) WW, philos. Bibl. II, S. 245 („Ethik“ 1812). S. 517 ff. (Ethik 1816).

Kunst zu philosophieren" seine „Dialektik" vorträgt.[1]) „Dem Inhalte nach" ist sie „Logik und Metaphysik, aber nicht Aggregat von beiden, sondern beides in der Form der Logik."[2]) Uns scheint, daß in dem Namen „allgemeine transzendentale Logik" treffend formuliert ist, was Schleiermacher vorschwebt. Freilich ist in dem zugrundeliegenden Begriff der Dogmatismus beseitigt, der bei Schleiermacher trotz allem im Gedanken der Metaphysik liegt. Die dogmatische Befangenheit und die von dieser ja nicht unbeeinflußte Anlage des Ganzen rücken Schleiermachers „Dialektik" der Natorpschen „allgemeinen Logik" doch sehr viel ferner, als ihr Fichtes „Wissenschaftslehre" steht.

Mit Fichte ist Natorp auch insofern zusammenzustellen, als er wie dieser den Begriff einer allgemeinen transzendentalen Logik in Kants „Kritik der reinen Vernunft" wirksam sieht. Obgleich es nach der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft" scheinen möchte, als habe Kant in seinem grundlegenden Werke von Anfang an nur eine Kritik der reinen theoretischen Vernunft, eine „Kritik des reinen Verstandes"[3]) schreiben wollen, ist doch aus dem Briefwechsel des Autors, aus den näheren Umständen bei Abfassung und Veröffentlichung der „Kritik der praktischen Vernunft", vor allem aus der Haltung und dem Inhalte des Buches selbst klar zu ersehen, daß ursprünglich keine weitere Kritik geplant war. Die „Kritik der reinen Vernunft" sollte unmittelbar zum System führen.[4]) Ohne Zweifel war an eine allumfassende Kritik gedacht.

---

[1]) Dial. § 17 (WW III, 4b S. 8).

[2]) Dialektik § 46 Anm. (WW II 4b S. 19).

[3]) Kritik der Urteilskraft (K. U), Einleitung S. XXV.

[4]) Vgl. hierzu Natorp in der kritischen Einleitung zur „Kritik der praktischen Vernunft", Kants Werke Ak. Ausg. Bd. V. Vgl. aus der „Kritik der reinen Vernunft" besonders Einleitung S. 22—28, Methodenlehre S. 868 ff.

Dieser Gedanke trägt aber nach unseren früheren Ausführungen die Idee des Methodensystems bereits in sich, die Einheit des Mannigfaltigen sowohl wie Mannigfaltigkeit des Einen bedeutet, Einheit der Logik in der Mehrheit ihrer methodischen Abwandlungen. Wir werden bei späterer Gelegenheit auf einige der auch von Natorp besonders hervorgehobenen Stellen in den drei Kritiken eingehen, an denen der Systemgedanke sachlich wenigstens, wenn schon nicht mit aller Deutlichkeit in Kants Bewußtsein, in dieser entwickelten Form vorliegt.[1])

5. Kritizismus und absolutistischer Dogmatismus.

a) Der wesentliche Unterschied zwischen beiden. (Begriff der letzten Einheit.)

b) Ablehnung der Philosophie als Ablehnung des Absolutismus.

c) Das Bündnis zwischen Religion und Metaphysik.

d) Das „ὄντως ὄν" Platos. Die Ueberwindung des „Transzendenten" durch das „Transzendentale".

a) Fürs erste erscheint es geboten, von speziellen Untersuchungen wieder abzusehen und noch ein Wort zum Systemgedanken überhaupt zu sagen. Es soll den Abschluß des Kapitels über den Begriff der kritischen Philosophie bringen und zugleich zur Frage unseres Themas zurückführen.

„Das System der Philosophie" ist für nicht wenige ein Stein des Anstoßes. Aber der Sinn des Systems als Einheit der Methoden unterscheidet den Systembegriff des Kritizismus auf das strengste vom absolutistisch dogmatistischen. Der Dogmatismus irgend welcher Art setzt

---

[1]) Vgl. zu dem Problem auch Kraus, „Der Systemgedanke bei Kant und Fichte". Kantstudien Ergänzungshefte 1916. Besonders S. 33—44.

statt der Einheit der Gesetzlichkeit im ewig schaffenden Bewußtsein, der Einheit des Logischen in den verschiedenen Bewußtseinsrichtungen und der Unendlichkeit mannigfaltiger Gestaltungen, die sich in ihnen fort und fort erzeugen, die starre Einheit eines metaphysisch-ontischen Absoluten oder auch eine geschlossene Summe begrifflicher Elemente, um so oder so — tyrannisch in jedem Falle — die Welt zu konstruieren, das lebendige Werden zu eliminieren, zum Schein zu machen oder doch wenigstens zwischen einen Anfang und ein Ende, das s i e ihm bestimmt, gebieterisch einzuschränken.

b) Fast nicht auszurotten ist die Meinung, die Philosophie überhaupt mit solchem Absolutismus der Metaphysik gleichsetzt. Die einen verwerfen auf Grund dieser irrigen Ansicht die Philosophie, wollen mit dem „Kerl, der spekuliert", nichts zu tun haben. Die anderen dagegen sehen ihren unvergleichlichen, zugleich auch ihren einzigen Wert darin, daß sie die ewig nur vorläufigen, hypothetischen Erkenntnisse der naiven Erfahrung und der positiven Wissenschaften hinter sich lasse und den Menschen auf geradem Wege zum ὄντως ὄν erhebe. Von hier aus ist die paradoxe Tatsache zu verstehen, daß die heutzutage weit verbreitete Feindschaft gegen die Philosophie nicht selten echter philosophischer Gesinnung entspringt. Man glaubt die Freiheit des wissenschaftlichen Geistes durch die Philosophie bedroht. Das Denken hat seinen Weg als unendlich erkannt und will, nein kann nun in keiner Richtung und an keinem Punkte vor einem starren Sein, das gleichwohl Sein der Erkenntnis sein will und gar seinen Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit betont, Halt machen. Unaufhörlich muß die Forschung weitergehen, im Aufstieg zu den Prinzipien nicht anders als im Abstieg zu der Mannigfaltigkeit der Gegenstände — der Wissenschaftler, der diesen Standpunkt vertritt, weiß gar nicht, wie platonisch er eben damit urteilt. „Πρό τε τῆς ἀρχῆς ἄλλη ἀεὶ φαίνεται ἀρχή, μετά τε τὴν τελευτὴν ἑτέρα ὑπολειπομένη τελευτή,

ἔν τε τῷ μέσῳ ἄλλα μεσαίτερα τοῦ μέσου“ heißt es im Parmenides.[1])[2])

Aber zuweilen ist es auch ein anderes Interesse als das der Unabhängigkeit und unbeschränkten Entwickelungsfreiheit der Forschung, das sich gegen die als ontologische Metaphysik mißverstandene Philosophie aufbäumt. Das zeigt uns die Geschichte etwa in Jacobis Spinozabüchlein. Um der Religion willen verwirft Jacobi den Spinozismus, und da er in Spinozas Lehre die allein konsequente Philosophie zu sehen vermag, verdammt er mit dem Spinozismus die Philosophie überhaupt.

Es mögen auch — und sicherlich ist das oft der Fall — beide Gründe zur Ablehnung der Philosophie Hand in Hand gehen und sich im konkreten Bewußtsein innig durchdringen. Der mündig und selbstbewußt gewordene Geist will sich keine fertige Wahrheit geben lassen, weil ihm das Pseudo-Wahrheit sein muß, was er nicht selbsttätig erringt, und weil ihm Knechtschaft nicht nur, sondern schließlich Tod bedeutet, was sich Erfüllung nennt. Im immer fortgehenden Streben nach der Wahrheit, das nach dem oft zitierten Ausspruch Lessings als das einzige menschliche Ziel begriffen ist, will er lebendig sein und ist er lebendig, und im Bewußtsein des nie aufzuhebenden Abstandes von letzter, endgültiger Wahrheit, oder — positiv gewandt — im Gefühle der unerschöpflichen Fülle des Lebens, das in jener Wahrheit ja nur sich selber erfassen möchte, der Unendlichkeit der Erlebniswelten, die es aus sich heraus gestaltet, zuletzt des einen Universums, dem alles zustrebt, besitzt er jene Art tief innerlicher Frömmig-

---

[1]) Parmenides S. 165. (Vor jedem Anfang erscheint immer ein anderer Anfang, nach jedem Ende ein weiteres Ende, in jeder Mitte eine genauere Mitte.)

[2]) Zu dem ganzen Abschnitte vgl. Natorp, „Ueber Philosophie und philosophisches Studium“ (Philosophie und Pädagogik 1909) vor allem S. 214—222.

keit, von der wohl gesagt werden darf, daß sie als die Religion des modern empfindenden Menschen in Schleiermachers „Reden" ihren klassischen Ausdruck gefunden hat: jene Frömmigkeit, die sich einerseits als Innewerden eigener Kleinheit und Beschränktheit gegenüber dem Unendlichen darstellt und andererseits als „eigenes .... vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben"[1]) im Unendlichen, als ewiges Leben in der Individuität des Augenblicks.[2]) Eine Philosophie dagegen, die den Begriff des Unendlichen im wahren Sinne des Wortes nicht kennt, in kühnem Fluge, wie „die leichte Taube in den luftleeren Raum"[3]) zum ὄντως ὄν auffliegen will, also der Wissenschaft in ihrer bescheidenen und weisen Selbstbeschränkung auf das „βάθος" (Tiefland) „der Erfahrung"[4]) nicht die schuldige Achtung erzeigt, zugleich die heilige Scheu vor dem ewig nicht Gewußten noch zu Wissenden, weil „ewig Fernen", nicht kennt und so durch ihre ganze Haltung beweist, daß es ihr an Verständnis für das Geheimnis wahren Lebens mangelt, muß vom Standpunkte eines solchen Empfindens aus ebensosehr kindisch und „vermessen"[5]) wie irreligiös, unfromm erscheinen.

c) Und dennoch ist die Religion gerade in der Meinung, der Frömmigkeit auf diese Weise erst rechten Halt zu verschaffen, ein schier unauflösliches Bündnis mit der dogmatischen Metaphysik eingegangen; hat doch Aristoteles die ganze Theologie des Mittelalters beherrscht, und ist doch noch heute der absolutistische Dogmatismus der Erzfeind des freien, kritischen, idealistischen Denkens, das in der Konsequenz des Protestantismus liegt und im „Neuprotestantismus" unserer Tage sich durchsetzen will.

d) Der Kritizismus duldet kein ὄντως ὄν, das als

---

[1]) Vgl. Schleiermacher „Reden" 1. Aufl., S. 103.
[2]) Vgl. Schleiermacher „Reden" 1. Aufl., S. 133.
[3]) Vgl. K. R. V., Einleitung S. 8.
[4]) Prolegomena, Anhang (Ak.-Ausg., Bd. IV., S. 373.)
[5]) Vgl. K. U., S. 309 und Anm.

„an sich“ denkfremde, in sich abgeschlossene Einheit dennoch Gegenstand der Erkenntnis werden könnte, wie die ontologische Metaphysik lehrt. Platos ὄντως ὄν ist nicht so zu verstehen. Nach dem „Phaedrus“ zwar, in dem der Ausdruck mit Vorliebe gebraucht wird, läge diese Deutung auf den ersten Blick vielleicht nahe. Es ist da von dem „jähen Fluge“ die Rede, in dem die Seele sich in die Gefilde der Wahrheit emporschwinge: ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται[1]). Im Enthusiasmus, in einer einzigen gewaltigen Ekstase (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος[2])) ergreift die Erkenntnis das wahrhaft seiende Wesen. Aber im „Phaedrus“ spricht so vernehmlich wie nur irgendwo der Dichter Plato. Immerhin bleibt zu fragen, ob hier nur dichterische Einkleidung vorliege. Die Frömmigkeit, die in der Sprache des Mythos nach Ausdruck ringt, dem „Phaedrus“ jene eigentümliche eleatische Grundstimmung verleiht,[3]) ist unzweifelhaft ureigenstes Erleben, ein Erleben, das — auf das Ganze gesehen — dem Griechentum des Platonischen Zeitalters fremd war. Nur im Pythagorismus und den, wie es scheint, unter orientalischen Einwirkungen entstandenen Mysterienkulten war Verwandtes lebendig. Es ist wohl anzunehmen, daß Platos Denken sich bis zu einem gewissen Punkte seiner Entwickelung noch etwas von jener ursprünglichen, den Kindheitszustand des Menschengeschlechts vergegenwärtigenden Naivität bewahrt hatte, in der sich Wissenschaft und mythische Dichtung in eins verweben, ohne daß die Grenze zwischen nüchterner Tatsachenfeststellung und Symbolisierung deutlich bewußt wird. Doch andererseits mag die Persönlichkeit des Mannes, den wir den „modernen“ Philosophen des Altertums genannt haben, ein Hinweis auf den idealen „Endzustand“

[1]) Phaedrus 250 E.

[2]) Phaedrus 249 D (indem er die Bahn desjenigen verläßt, woraus Menschen einen Ernst machen, und zum Göttlichen sich hält).

[3]) Vgl. zu beidem etwa auch Menon, Gorgias, Phaedon.

der Geschichte sein, in dem „Vernunft Natur und Natur Vernunft“ geworden wäre, in dem „Licht und Leben“ einander ganz durchdrungen hätten. Platos „Mystik“, die gewaltige Kraft seiner „Innenschau“, mußte seine „Logik“ vertiefen und ergänzen, die Logik ihrerseits mußte die Mystik in eine Bahn weisen, die den Weg wissenschaftlicher Erkenntnis nicht verwirrte. Jene Wesenheiten, die — dinghaft, körperlich vorgestellt — in den Kinderträumen der Menschheit als Bürgen eines ewigen, seligen Seins erscheinen, konnten nur wirklich noch als dichterische Symbole gesetzt werden. Gerade im „Phaedrus“ scheint die dichterische Fassung als solche ganz bewußt zu sein. Wir bewundern die Strenge gegen sich selbst, den Ernst der sokratischen Selbstkritik, mit der Plato mehr und mehr zu der klaren nüchternen Erkenntnis sich durchrang, daß das ewige Sein, nach dem der Mensch sich sehnt, nirgends anders zu suchen sein kann als in der Ewigkeit des Werdens und in der einen, universalen, ewig identischen Gesetzlichkeit, die dem Werden letzlich zu grunde liegt, d. h. in der Gesetzlichkeit überhaupt, dem Gesetze der Gesetzlichkeit oder der Idee der Gesetzlichkeit als der Idee der Idee: dem immanenten Prinzip aller besonderen, immer dem Wandel unterworfenen Gesetze. Es muß ihn — trotz seines Genies — Arbeit gekostet haben, bis dahin zu kommen, dieselbe Arbeit, die noch heute — obwohl eine geschichtliche Entwickelung von mehr als zwei Jahrtausenden die innere Wandlung nunmehr im großen vollbracht hat — jeder aufs neue, jeder für sich zu leisten hat, der den Geist des kritischen Idealismus in seiner Tiefe erfaßt und das „Absolute“ opfert, um das „Unendliche“ zu gewinnen. Aber wird nicht damit zugleich das Absolute erst recht „erhalten“, d. h. in einem neuen, tieferen Sinne in Geltung gesetzt? Und gilt also nicht auch hier das ewig wahre Wort vom „Leben“, das durch „Sterben“ hindurchgehen muß? An Stelle der starren „Abgeschlossenheit“

des jenseitigen Absoluten, die, recht erwogen, Einschränkung, also Verendlichung bedeutet, tritt die Absolutheit, „Unumschränktheit", Unbedingtheit, Einzigkeit und damit eben Unendlichkeit des all-durchwaltenden Gesetzes einerseits, die gleichfalls die Unendlichkeit erfordernde Totalität der Erfüllung andererseits. In den Dialogen „Theaetet", „Phaedon", „Gastmahl" und „Staat" erscheint Plato noch in hartem Ringen mit der alten Starrheit unbeweglicher εἴδη, aber Schritt um Schritt nähert er sich der befreiten Ansicht, die in den Werken der Spätzeit,[1]) wie verschiedentlich erwähnt wurde, den Sieg behält, jedenfalls in den genannten drei Dialogen „Parmenides", „Sophist", „Philebus". Diese wissenschaftlich reifsten Werke bedeuten aber nicht ein völlig anderes neben den älteren Dialogen, wie man bisweilen gesagt hat. Sie wollen ihrer ganzen Haltung nach die früher aufgestellte Ideenlehre nicht umstoßen, sondern fortbilden; und ist es nach ihnen unmöglich, die Ideen als jene „Ueberdinge" aufzufassen, als die sie Aristoteles gedeutet hat, so sind sie in den älteren Dialogen auch nicht — zum mindesten nicht schlechthin — in diesem Sinne zu verstehen. Die zahlreichen streng wissenschaftlichen Erörterungen, die auch dort schon im Zusammenhange der Ideenlehre auftreten, möchten die Aristotelische Auslegung schon von Anfang an verbieten. Nach allem darf es uns also als sicher gelten, daß das ὄντως ὄν, das ἐπέκεινα Platos, nach dem wir fragten, keine metaphysisch ontische Größe ist. Das „Jenseitige" liegt nicht „außerhalb" des logischen Bereichs, sondern „übersteigt" nur jede bestimmte, auf einen besonderen Gegenstand oder ein abgegrenztes Gegenstandsgebiet bezogene Setzung „innerhalb" dieses Bereichs. Es ist eben das Logische selbst, αὐτὸς ὁ λόγος, in der unendlichen Totalität,

---

[1]) Die Chronologie darf ja heute insoweit als feststehend angenommen werden, daß Parmenides, Sophist, Philebus einer späteren, nachstaatlichen Periode angehören.

dem unendlichen System der λόγοι lebendig. Der Sinn des ἐπέκεινα als des Logos selbst macht auch ohne weiteres verständlich, daß es im „Phaedo" das „Gute" genannt wird, das Grundlage und Ordnung der Welt sei.[1]) Derselbe Gedanke liegt, wie später auszuführen sein wird, bei Kant vor, sofern das letzte Logische bei ihm auch als das Teleologische erscheint. Auch Fichte meint nichts anderes mit dem alles Werden tragenden und erhaltenden „Sein".[2]) Das Sein ist — konkret gefaßt — nur der Prozeß des Werdens selbst, das Ganze des unendlichen Prozesses, so wie der λόγος die All-Einheit der λόγοι.

Die der starren Absolutheit, der Isoliertheit widersprechende Ueber-Endlichkeit des letzten Prinzips also bedingt die Un-Endlichkeit des philosophischen Systems. Die Systemfrage des Kritizismus ist nicht die nach einem endgültigen Abschluß der Erkenntnis, nach starren Grenzen des zu Erkennenden. Wie der Gegenstand der Erfahrung zuletzt einer sei — trotz aller, keineswegs zu nivellierenden Unterschiedlichkeit der Erfahrungsrichtungen — das ist ihr echter Sinn, der „Postulatsinn" des Logischen. Die Einheit der Totalität heißt Einheit, Einzigkeit des Unendlichen.

IV. Die Religionsphilosophie im kritischen System.

Das transzendentale System ist das System der progressiven Unendlichkeit. Findet die Religion als eigengeartete Formung geistigen Lebens in ihm einen Platz? Wo? Und in welcher Form? Transzendentale Erörterung und Prüfung ihres Ergebnisses an der Erfahrung muß hier wie überall der Weg der Forschung sein: Die Ableitung aus der systemlogischen Einheit hat das „Faktum" der

---

[1]) Vgl. Phaedo 99 C; vgl. auch diese Arbeit S. 14 u. 15.

[2]) Vgl. etwa „Wissenschaftslehre" 1801 (WW II, S. 86 ff, S. 106 ff, 116, 153). „Anweisung zum seligen Leben" (WW V, S. 438, 446, 539 f.).

Religion in seiner „Möglichkeit" darzutun. Das „Faktum" in seiner Geschichte muß das spekulative Resultat verifizieren.

1. Das „Absolute" der letzten Idee. Die monadistische Ansicht.

Die auf das Faktische gerichtete Untersuchung stellt fest, wie oben erörtert wurde (s. o. S. 17), daß auf allen Stufen geistiger Entwickelung das Erleben eines Transzendenten behauptet wird, und daß dieses Erleben im Mittelpunkte dessen steht, was man als „Religion" bezeichnet, ja daß die Religion als „Beziehung zum Transzendenten" definiert wird.[1]) Was ist dieses Transzendente? Wir erinnerten an Platos „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" und behielten uns vor zu untersuchen, in welchem begrifflichem Verhältnis das Transzendente der Religion zu diesem stehe. Inzwischen ist der Sinn des Platonischen „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" als der des letzten Logischen präzisiert worden. Dieses Logische wäre in Kants Sprache als „transzendental", nicht aber als „transzendent" zu bezeichnen. Immerhin haben wir ihm in der durch den Gedanken des Systems geforderten zweiseitig gerichteten Grenzerwägung das dem „Transzendenten" häufig beigefügte Prädikat der „Absolutheit" gegeben. Der Begriff des Absoluten erhielt freilich dadurch eine dem Sprachgebrauche der absolutistischen Metaphysik geradezu widersprechende Bedeutung. Er bezeichnete nicht mehr das Starre, Isolierte, in sich Abgeschlossene und so unserer Meinung nach Endliche der „Substanz", sondern das Unumschränkte, Unbedingte, Einzige und daher Unendliche der „Idee". „Absolut" nannten wir das eine universale Gesetz der Gesetzlichkeit (αὐτὸς ὁ λόγος) und das Universum des durch und durch gesetzmäßig Bestimmten;

[1]) So jüngst bei Bultmann „Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments", Festschrift für Herrmann, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1917, S. 81.

den letzten überendlichen „Ursprung" und die unendliche Totalität des daraus Erflossenen: den ersten „Erzeuger" und das letzte „Erzeugnis", die als opposita koinzidieren müßten. Die Totalität des konkreten Seins wäre identisch mit Natorps einzigem „Wirklichen". Am Ideal dieses einen Wirklichen gemessen — sub specie aeternitatis — muß alles, was sonst wohl als konkret, als „wirklich" gesetzt wird, abstrakt erscheinen. Symbolisch stellt das Kunstwerk das wahrhaft Konkrete, die voll erfüllte Unendlichkeit, dar. In diesem Sinne ist der Satz Wilhelm von Humboldts zu verstehen, daß von jedem Kunstwerke ins Unendliche die Beziehungen ausstrahlen.[1]) Dennoch aber ist das Kunstwerk andererseits ein Endliches, und seine Wahrheitsgeltung als Unendliches, als Repräsentation des einen Unendlichen ist doch — wenngleich die Forderung der künstlerischen Wahrheit als solcher nicht weniger ernst zu nehmen ist als die der wissenschaftlichen und sittlichen —, vom Standpunkte des allgemeinen Denkens und seiner eigentümlichen Wahrheitsforderung aus gesehen, nur die eines „als ob". Als „ὄντως οὖσα οὐσία" könnte das konkret Unendliche nur durch das ganze unendliche Bewußtsein repräsentiert sein, durch das All-Individuum, d. h. das Universum, die Allheit bewußter Individuen, die als Individuen des Universums — nicht Individuen variabler Gattungen — echte Individuen wären. Ein jedes trüge die ganze universitas in sich. Das Individuum entspräche der Leibnizischen Monade, das Universum der Monas der Monaden. Indes bestehen Unterschiede zwischen unserer transzendental-philosophischen Idealkonstruktion und der vom Dogmatismus noch nicht freien Auffassung Leibnizens. Erstlich ist sie eben nur Idealkonstruktion, und außerdem bedeutet die Monas der Monaden nicht ein Einzelnes, Abgesondertes, absolut in sich und an sich Bestehendes gegenüber der Gesamtheit der übrigen, gleichfalls gegeneinander ab-

[1]) Vgl. Cohen, „Der Begriff der Religion", S. 89 u. 123.

geschlossenen, ja fensterlos nebeneinander bestehenden Monaden — die zusammen die „Welt" der Monaden bilden, während die eine Monas die „göttliche" Potenz darstellt —, sondern die All-Einheit der in inniger Wechselverbindung aufeinander bezogenen, miteinander und durcheinander sich lebendig erhaltenden Individuen selbst. Die All-Monade hat etwa dieselbe Bedeutung wie Meister Eckharts Ur- und Einheitsgrund aller Seelen. Das Universum wäre als echtes Kontinuum zu denken: In jedem Teil drückte sich das Ganze aus, so wie in jedem Ton — nach einem schönen Bilde Tagores — das ganze Lied erklingt. Das Individuum wäre also nicht nur „Spiegel des Universums", wie Schleiermacher — beeinflußt von der im Leibnizischen Sinne gedeuteten Lehre Spinozas — sagt,[1]) sondern das sehende Auge, der „Blick" selbst[2]) — nach Fichtes Formulierung —, „Sicht" — wie Platos ἰδέα —, Konzentrationspunkt des Universums.[3]) Nicolaus Cusanus spricht auch von „Kontraktion": „Contrahit omnia, ut sint ipsum".[4]) So wäre umgekehrt, jedes Wesen zugleich alle Wesen; aber nicht schlechthin, wie es bei Nicolaus zuweilen erscheint. Ein jedes stellte das Universum unter anderem Gesichtpunkte dar. Das Universum, die Unendlichkeit der Unendlichkeiten, wäre unendlich-dimensional zu denken.

2. Das Universum in der Individuität der Erlebenseinheit. Religion als Selbsterlebnis. Der Begriff der Religion ist Grenzbegriff der Logik.

Das Universum ist also nur ein Idealbild, Idee der Ideen. Die Universitas echter Individuen besteht nur

[1]) Reden, 1. Aufl., S. 55.
[2]) Vgl. Fichte WW. II, S. 93, 95, 107, vgl. auch WW V, S. 418, 458.
[3]) Vgl. Fichte, WW II, S. 112, 129, vgl. auch S. 148.
[4]) Vgl. Scharpff, „Des Kardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung." Freiburg. 1862. S. 45.

in der unendlichen Totalität des W e r d e n s, und als werdend nur kann sie schließlich als lebendig, geistig, bewußt, als „logisch" vorgestellt werden. Das Bewußt-Sein ist der ewige Prozeß des Bewußt-Werdens. Trotzdem kann in der I n d i v i d u i t ä t d e r E r l e b n i s e i n h e i t das ewig ferne Ziel der Bewußtseinstotalität vorausgenommen werden; d. h. das „daß" kann erlebt werden, nicht freilich das „was" als voll bestimmter Inhalt. Dieser bleibt in jedem Falle ewige A u f g a b e der Erkenntnis. Die „Vorausnahme", die wir im Sinne haben, ist das, was S c h l e i e r m a c h e r „A n s c h a u u n g u n d G e f ü h l d e s U n i v e r s u m s"[1]) nennt. Wir begreifen dieses Erleben als eine ungeheure K o n z e n t r a t i o n der Erlebniskräfte, eine Konzentration bis in die letzte, innerste Lebenseinheit selbst, die Akteinheit alles Bewußtseins. Der Urgrund, der Unendlichkeitsgrund, aus dem die welt-denkende Spontaneität aufsteigt, hat gleichsam alles, was veräußert war, in sich zurückgenommen. Die ganze „Welt" ist „versunken", d. h. das abgrenzende Gestalten in mannigfaltigen Richtungen und Dimensionen ist stillgelegt. Die „Seele" ist „ganz in sich", g a n z u n d u n g e t e i l t. Die Seele ist „gesammelt". Sie ist in jenen letzten „Grund" gesammelt, von dem E c k h a r t spricht. Die Seele ist „in Gott eingekehrt." Es stehen sich also nicht wie sonst ein so und so bestimmtes Subjekt, ein so und so bestimmtes Objekt a u s s c h l i e ß e n d g e g e n ü b e r; das a b s o l u t e I n d i v i d u u m ist in das U n i v e r s u m ganz hineingehoben worden und fühlt die Kraft des absoluten Universums in sich lebendig. Es f ü h l t das Universum — nein es h a t es, l e b t es als das e i n e e i n z i g e S e i n. „Ich in Gott und Gott in mir", sagen wir in der Sprache des „Johannes". „Mitten in der End-

[1]) S. 50 ff. (Reden). Vgl. zu dem eben ausgesprochenen Gedanken die Ausführungen über die „Antizipation" der Anschauung im 2. Teil dieser Arbeit (S. ff.).

lichkeit eins werden mit dem Unendlichen" umschreiben wir das geschilderte Erleben mit Schleiermacher.[1])

Wir glauben, damit die Grundstruktur des religiösen Bewußtseins beschrieben zu haben. Das Unendliche, das wir „Gott" nennen, ist „transzendent". Es besteht zwar nicht „jenseits", wohl aber „diesseits" des Endlichen, sofern es als das Ganze und Ungeteilte Grund und Quell alles Endlichen, d. h. alles Begrenzten und Besonderten ist. Es besteht aber dennoch nicht „außerhalb" des Endlichen, sondern begreift alles Endliche in sich. Es besteht vor allem nicht schlechthin außerhalb der Grenzen des Bewußtseins — gleichviel ob äußere oder innere Grenzen gemeint sind — sondern bezeichnet die Totalität des Bewußtseins selbst. Wie wir den unendlichen Weg des „Denkens" im Hinblick auf seinen einzigen letzten Gegenstand — das Bewußtsein — „Selbst-Erdenkung" genannt haben, so sagen wir entsprechend, daß das unmittelbare „Erleben" der Religion „Selbst-Erlebnis" sei. Der Inhalt der Religion ist also nichts anderes als das Konkrete, dessen abstrakt philosophischer Ausdruck die letzte Grenze des Logischen ist. Was die Erkenntnis in mühsamer „Arbeit", in schrittweisem Vorgehen von Stufe zu Stufe, von Abgrenzung zu Abgrenzung erstrebt, ohne es doch je ganz zu erreichen, ist im Erleben der Religion unmittelbar da, ist „vorausgenommen". Die unendlich ferne „Zukunft" — bildhaft gesprochen — wird im religiösen Bewußtsein „Gegenwart". Aber wie kommt das zustande? Durch Rückgang in die ursprüngliche Einheit, Wiederherstellung der ursprünglichen Ganzheit und Ungeteiltheit. Der Weg, den das Bewußtsein im religiösen Erleben durchläuft, ist regressiv wie der der rekonstruierenden Psychologie: alle Abgrenzungen werden aufgehoben, alle Abstraktionen beseitigt, alle Negationen

[1]) Schleiermacher, „Reden" I) S. 133.

negiert. Nur geschieht das alles — da Religion ja unmittelbares Erleben ist — gleichsam im Augenblick. Es gilt immer vom lebendigen Bewußtsein, was der „Phaedrus" sagt: „ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται." [1]) So gilt es auch hier, wo das „ἐκεῖ" seine ganz spezielle Bedeutung hat, nicht irgend einen im Bewußtsein gesetzten Ort im Gegensatze zu einem anderen bezeichnet, sondern den Urgrund des Bewußtseins gegenüber jedem seiner Erzeugnisse, die Totalität gegenüber jeder Besonderung.

Es bedarf nach dem Gesagten der subjektivierenden Logik ebensosehr wie der objektivierenden, der „Psychologie" in gleicher Weise wie der „Kosmologie", um den Begriff der Religion zu bestimmen. Die Kosmologie als Theoretik, Praktik und Aesthetik oder — wie treffender formuliert werden dürfte — Poietik bringt zur Darstellung, wie das Denken die Gegenständlichkeit entwickelt, das heißt: wie eine mannigfach gegliederte „Welt" von Gegenständen sich scheinbar losgelöst vom Denken, „für sich", „an sich" dem Denken „gegenüber" aufbaut. Die Psychologie dagegen will aus der „Welt der Erscheinung", der Welt der Abstraktion vom Urkonkreten[2]), zur ungeteilten, allumfassenden Lebenseinheit zurückführen. Allerdings scheint sie zunächst nur weitere Spaltung und Isolierung zu bewirken, den Grad der Abstraktheit also zu erhöhen. Die Welt erscheint nicht mehr als Welt des Bewußtseins, sondern eines individuell bestimmten Bewußtseins, ja schließlich eines individuell bestimmten Bewußtseinsmoments. Aber jede individuell bestimmte Welt ist doch der Spiegel der einen, gleichwohl für jeden Standpunkt sich verschieden darstellenden unendlichen Welt, der Spiegel aller individuell bestimmten Welten. Das In-

[1]) Vgl. o. S. 48.

[2]) Daß hier von „Abstraktion" die Rede ist, widerspricht dem nicht, den Aufbau der Objektwelt im Gegensatz zu den bloßen Erkenntnisfaktoren (vgl. o. S. 36 „Strukturlogik" und „Funktionslogik") als Entwicklung ins Konkrete zu fassen.

dividuum, das sie erschaut, ist „Sehe", schöpferische Kraft, zwar nur des „Augenblicks", doch eines Augenblicks, der einzig in der Kontinuität des Ganzen, kraft der Gemeinschaft, der Wechselwirkung aller Elemente des einen „sehenden" Bewußtseins Wirklichkeit hat, der nur als „Augenblick" besteht, sofern er „ewig" ist. In der Idee dieses Universums, das Psyche und Kosmos ganz in sich schließt, bringt die gesamte Wissenschaft vom Logos sich zur Begrenzung. Das Universum ist das Logische in seiner absoluten Totalität.

Man mag die auf das Universum gehende Erwägung auch als „Theologie" bezeichnen. Denn dem Begriffe nach muß jene alles Sein und Leben in sich tragende Einheit dem „Wesen aller Wesen" gleichzusetzen sein, das der erst zu sich selbst gekommenen Religion der Name „Gott" bedeutet. Nur ist im religiösen Bewußtsein unmittelbares Erleben, allerkonkreteste Wirklichkeit, was in der Logik als bloße, niemals tatsächlich zu erreichende Grenzsetzung immer abstrakt bleibt. Religion ist das Korrelat der letzten und höchsten logischen Ansicht. Theologie ist also niemals Religion. Wohl aber ist sie — in der von uns entwickelten Bedeutung — logische, philosophische Deutung der Religion. In ganz genauem Sinne verstehen wir den Gedanken Scheiermachers, daß „Philosophie und Mystik" — Logik und Religion — einander „in der Tangente berühren."[1]) Der Gottesgedanke ist der Berührungspunkt.

Hieraus folgt ohne weiteres, daß die Philosophie nicht eine ausgeführte Methodologie der Religion enthalten kann im gleichen Sinne, wie sie eine Methodologie des theoretischen Erkennens, des praktischen Handelns und des Kunstgestaltens umfaßt. Es ist hier jedesmal von der Methode der Gegenstandssetzung die

---

[1]) Brief an Brinkmann vom 19. Juli 1800. (Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd. IV, S. 13.)

Rede. Die Logik wird objektiv, als Logik der Ergegenständlichung, erwogen. Die Eigenart der Religion besteht ja aber gerade darin, keinen Gegenstand zu setzen, der sich vom Setzenden ablöst. Das absolute Individuum „kontrahiert" in sich das Universum, wie wir in Anlehnung an Nicolaus Cusanus sagen. Die Religion ist „Antizipation" des einen über-objektiven sowohl wie über-subjektiven Unendlichen, das sich in all unserem Denken, Handeln, Leben verwirklicht. Sie ist das unmittelbare, d. h. „erlebte", nicht „erschlossene" Bewußtsein dieses „transzendenten", obgleich doch ewig nur in uns selbst zu suchenden Zieles. Was sich in Dogma, Kultus und Sitte wohl als Religion gibt, ist nicht mehr die „Religion selbst". Es sind Objektivierungen theoretischen, aesthetischen, ethischen Charakters, die im besten Falle, sofern sie nämlich überhaupt noch religiös genannt werden dürfen, Nachklänge echten religiösen Erlebens sind und das Unendliche der Religion symbolisch zum Ausdruck bringen. Die Religion selbst verbleibt in reiner Innerlichkeit als das verborgene Feuer, das — wie es selbst ein Ganzes und Ungeteiltes ist — das Ganze des Lebens reinigend und heiligend und erwärmend durchglüht.

3. Religion und Kultur[1]).

Auf Grund dieser Erwägungen soll die Religion auch nicht in das System der Kultur hineinbezogen werden[2].)

[1]) Zu diesem Teil vgl. besonders A. Bonus, „Religion und Kultur". („Weltanschauung" 1911, S. 393—417).

[2]) Vgl. dagegen die Forderung von Scholz: „Die Religion im System der Kultur". (Festschrift für Herrmann 1917, S. 230—249) In Uebereinstimmung mit den oben gegebenen Ausführungen betont Scholz mit allem Nachdruck die Transzendenz der in der Religion erlebten Wirklichkeit: Die Ueberweltlichkeit des Göttlichen, die Unvergleichbarkeit, das vergleichungsweise „Ueberirdische" des Bewußtseinsgehalts, an dem die Bejahung des Göttlichen haftet. (Vgl. bes. S. 236, 237.) Die Transzendenz eben scheint mir die methodische

„Kultur ist Menschenwerk, Religion ist Gotteswerk" möchten wir in religiöser Sprache sagen. Kultur ist „Welt". Kultur, heißt das, beruht auf differenzierten Kräften, Religion ist Ganzheit und Ungeteiltheit. Kultur besagt Abgrenzung, Religion ist unzerstückte Lebenseinheit. Kultur heißt Veräußerung des seelischen Inhalts, Religion dagegen Sammlung der Seele in den letzten Grund. Dieser Wesensunterschied erklärt auch das Verhalten des religiös Lebendigen gegenüber der Kultur: Seine Kulturkritik, die dennoch kulturfördernd, ja kulturschöpferisch werden muß. Kräftige, ihrer selbst bewußte Religion steht immer mehr oder weniger gegen die Kultur der Zeit, und jede große religiöse Bewegung hat eine Revolution in der Kultur hervorgerufen. Woraus wird diese Erscheinung letztlich erklärt? Es wurde schon angedeutet. Wo immer ein Mensch zu wahrhaftiger, wirklich gelebter Religion erwacht ist, da ist etwas aufgebrochen, was nicht aus der ihn umgebenden Kultur stammt, sondern aus jenem letzten „Ursprung", der fähig ist, ein ganzes „Universum" aus sich zu erzeugen. Die jeweils herrschende Kulturrichtung ist nur eine von unendlich vielen Möglichkeiten, und zwar muß sie — am Ideal gemessen — in jedem Falle erbärmlich und kläglich erscheinen. Wer recht im Strome des Kulturlebens treibt, dem kommt der Abstand vielleicht gar nicht zum Bewußtsein. Er hat wohl sein Ideal, aber nicht das Ideal. Der stark und bewußt Religiöse aber, dessen ganzer innerer Mensch aufgerüttelt ist, in dem das Letzte, Tiefste, das ursprünglich Schöpfe-

---

Sonderung der Religion von allem menschlichen Sein und Wirken, das unter dem Namen Kultur zusammengefaßt wird, zu gebieten. Die Religion braucht durch diese Sonderung keineswegs zur „Heimatlosigkeit" (S. 246) verurteilt zu werden. „Kultur" ist nicht der Inbegriff des geistigen Lebens. Es ist wohl recht, sie als den „Inbegriff der Lebensäußerungen des menschlichen Geistes" (S. 246) zu fassen. Aber die Lebensäußerungen, die höchst charakteristischer Weise als autonome Aeußerungen des menschlichen, des beschränkt gedachten Geistes empfunden werden, sind nicht das Leben selbst.

rische der Seele sich regt, erschaut das Absolute. So muß er dem Zeitgeiste unbedingt kritisch, ja polemisch gegenübertreten. In den seltensten Fällen nur wird der religiöse Genius, wird der religiöse Prophet neue, greifbare Kulturziele angeben und wirklich gangbare Wege weisen. Das Ziel der Religion ist immer „transzendent", so wie ihr „Ursprung", wie sie selber „transzendent" ist. Es ist „transzendent", ohne daß es in einer Ueberwelt gesucht werden müßte; es ist, wie oben gesagt wurde, „absolut". Der Prophet tritt immer wieder mit dem Rufe der μετάνοια vor die Welt. Er fordert ein „Zurück"; er fordert „Erneuerung von Grund auf", Leben in lauterer „Wahrheit und Heiligkeit": „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." So fallen alle Normen vor der Norm. Die ganze durch diese transzendente Haltung gegebene Stimmung ist so „weltfremd", sie ist nicht selten so ausgesprochen „wider die Welt", daß jedes Neuhervorbrechen der Religion zunächst stets eine schwere Gefahr für die Kultur zu bedeuten scheint. Doch gerade so wird die durch den religiösen Geist entfachte Revolution zu einer Regeneration der Kultur. Die Kritik der Religion liegt also auf völlig gleicher Linie mit der transzendentalen Kritik, deren Wirkung man auf den ersten Blick wohl auch als negativ bezeichnen möchte, und die ihrer innersten Tendenz nach doch durchaus positiv ist. Die erste Voraussetzung zu einer Erneuerung des allgemeinen Lebens schafft die Religion unmittelbar schon damit, daß sie den Menschen, den sie ganz ergreift, den „Gott überwältigt", aus der in seiner Umwelt alles treibenden Strömung heraushebt, ihn von ihrem Zwange befreit erscheinen läßt und so ihre „intelligible Zufälligkeit" erweist. Es offenbart sich, daß die Art zu sein, die durch Gewohnheit so selbstverständlich geworden war, daß man sich ihres hypothetischen Charakters kaum je einmal bewußt wurde, doch eben nicht die unbedingt notwendige ist. „Der im Himmel wohnet,

lachet ihrer." So wird Raum geschaffen für andere, bis dahin nicht verwirklichte Möglichkeiten. Aber woher soll etwas anderes kommen? Es ist schon da; zusammengedrängt gleichsam, in einen einzigen Strahl gesammelt, doch fähig, sich millionenfältig zu entwickeln. In jener himmelstürmenden, heiligen Kraft ist es gelegen, die gekommen ist „aus dem innersten Herzen Gottes" und in der Seele des religiösen Genius aufgequollen ist. Als Leben muß sie weiter Leben zeugen. Allerdings geht sie dabei doch wieder die Vermählung mit der „Welt" ein. Sie wird selber weltbildend, welterschaffend. Indem die Religion das ungeteilte Ganze des Menschen packt, seine innerste Seele aufwühlt, weckt sie gar manches, was bisher geschlummert hat, entbindet Fähigkeiten, die unter dem Zwange der vormals allgemein herrschenden Richtung brach gelegen haben. Es ist, als hätte Gott-Vater aufs neue sein: „Es werde!" gesprochen, als hätte er wie einst, am Anfang aller Dinge, dem Menschen seinen schöpferischen Odem eingehaucht. Man kann immer wieder beobachten, wie auf Zeiten der größten religiösen Verinnerlichung, in denen der Mensch der Welt entsagt und die Welt verwirft, weil nur das Eine sein soll — Gott —, ein um so freudigeres Aufblühen weltlicher Kultur folgt. Die frischen, unverbrauchten Kräfte, die aus verborgener Tiefe heraufgeführt worden sind, müssen wirken, sie müssen „Taten" verrichten, „Werke" hervorbringen. So wie die ersten Anfänge aller Wissenschaften und aller Künste zweifellos im Mythos liegen, wie ebenso die sittlichen Lebensordnungen aus dem Mythos erwachsen sind, so erweist die Religion, das jenseits aller Endlichkeit bloßen Kulturschaffens sich gründende Urerleben der Menschheit, auch im Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung sich immer wieder als der Jungbrunnen der Kultur. Um dies bestätigt zu finden, braucht man aber nicht einmal die großen Gestalten aufzusuchen, die ganzen Zeitaltern die entscheidende Richtung geben. Gott lebt und wirkt allerwegen. An jedem Tage,

in jeder Stunde, ja in jedem Augenblicke bewährt er seine Macht nach beiden Seiten: Er richtet und spricht frei, er verdammt und erlöst zu einem neuen Leben. Wo nur ein Fünkchen echter Religion glimmt, muß immer aufs neue „die Welt der Sünde“ untergehen und die „Welt Gottes“ erschaffen werden. Die Religion ist stets „transzendent“; aber ihre Transzendenz ist zuletzt „transzendental“.

B) Religion und Theologie im System Kants.

Die Marburger Schule ist sich bewußt, die Wege Kants fortzusetzen. So dürfte es von Interesse sein zu untersuchen, wie weit die einzelnen Probleme, in denen sie ihre Aufgabe sieht, bei Kant bereits entwickelt sind. Wie steht es in dieser Beziehung um die Religionsphilosophie? Hat Kant eine Religionsphilosophie ausgeführt oder auch nur angelegt, durch welche die von uns — im Gefolge Natorps[1]) — eingeschlagene Richtung gewiesen wird? Und wenn das nicht der Fall ist, lassen sich dann wenigstens in seinen grundlegenden Werken die Voraussetzungen zu einer Religionsphilosophie in der bezeichneten Richtung aufzeigen?

Wir wenden uns zunächst dem zu, was Kant als Religionsphilosophie unmittelbar gegeben hat.

I. Kants Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft."

1. Zur Einleitung: Kritizismus und Dogmatismus bei Kant.

Das Werk, das uns in Kants Schriften als empirische Gegebenheit vorliegt, sieht aus, als sei es eigens dazu ersonnen, das Verhältnis von Erfahrungswirklichkeit und

[1]) Vgl. in erster Linie wieder die oben S. 31 erwähnten Schriften, vor allem das 4. Kapitel in der 2. Auflage von „Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme". Vgl. ferner den Aufsatz über „Sinn und Geist der Tat Luthers" („Christliche Welt" Nr. 24 v. Jahrgang 1917). Nachträglich sei auch auf das inzwischen bei Diederichs in Jena erschienene Buch „Deutscher Weltberuf" hingewiesen und zwar auf beide Teile „Die Weltalter des Geistes" sowohl wie „Die Seele des Deutschen".

Idee zu veranschaulichen. Die einzelnen Lehrstücke sind wahrlich kein restlos reiner Ausdruck des Kritizismus. Man kann auch in ihrem Ganzen nicht etwa eine geradlinige Entwicklung feststellen. Die „γένεσις εἰς οὐσίαν" zeigt sich unendlichfach kompliziert. Mitten zwischen Kants reifsten Darlegungen begegnen Gedanken und Formulierungen aus der vorkritischen Zeit, die zwar der Sache nach längst überwunden sind, aber dennoch — dem Autor selbst gewiß mehr oder weniger deutlich bewußt — in seiner subjektiven Vorstellungswelt ihren Platz behaupten. Bei diesem Sachverhalt darf man von vorn herein annehmen, daß man in der Religionsphilosophie vor allem auf dogmatistische Reste stoßen wird. Der Hang der religiösen Dogmatik zur Metaphysik, das Sichanklammern an das Althergebrachte, Ueberlieferte und durch Pietät Geheiligte, das für das religiös bestimmte Objektivieren jeder Form und Stufe charakteristisch ist — aus seinem ganzen Sinne übrigens wohlverständlich erscheint —, legen eine derartige Vermutung unbedingt nahe. In der Gegenüberstellung der Vorzüge des Dogmatismus einerseits, des kritischen Empirismus andererseits in der „Kritik der reinen Vernunft" spricht Kant überdies auch selbst von den „Grundsteinen der Moral und Religion", die im Dogmatismus gelegt seien.[1])

2. Vernunftreligion und Offenbarung.

Bezeichnend für Kant ist die Verbindung von Moral und Religion und nicht zufällig auch die Reihenfolge, in der beide Begriffe miteinander verbunden sind. „Sie" (die Moral) „bedarf zum Behuf ihrer selbst, (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug", heißt es in der Vorrede der 1793 erschienenen Schrift „Die

---

[1]) Vgl. K. R. V. S. 494.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft",[1]) Moral aber „führt unumgänglich zur Religion",[2]) und deutlich wird im Verlaufe der Schrift die Meinung ausgesprochen, daß ein anderer Weg zur Religion nicht offen stehe. Wahre Religion ist „Vernunftreligion". Das bedeutet nach den genaueren Ausführungen: Religion, die durch die praktische Vernunft, und nur durch diese, gefordert wird.[3]) Nun will Kant aber neben der „Vernunfterkenntnis", die das Wesen der Religion ausmacht, eine „Offenbarung" bestehen lassen. Nach der Vorrede der zweiten Auflage erscheint es geradezu als die Hauptabsicht, wenn nicht das einzige Ziel der Schrift, das oft mißverstandene Verhältnis zwischen diesen beiden nur scheinbar einander widerstreitenden Größen in das rechte Licht zu rücken. Man fühlt sich ganz bei Lessing und in der populären Aufklärung seiner Zeit, wenn im folgenden dann ausgeführt wird: „Die reine moralische Gesetzgebung" ist „die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion". „Es mögen aber auch statutarische göttliche Gesetze . . . . angenommen werden, ... die das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten."[4]) Sie finden im „Kirchenglauben"[5]) ihren Niederschlag. „Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen"[6]) — die Schrift betont dieses in voller Uebereinstimmung mit den eigentlich moralphilosophischen Schriften als das Ziel der Entwicklung des Menschengeschlechts — „natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher." „Moralischerweise sollte es umgekehrt zugehen", fügt eine Anmerkung in der

[1]) a. a. O. S. III.

[2]) a. a. O. S. VIII.

[3]) Vgl. besonders S. 147 ff. 155. 173. 179. 219. XXI ff.

[4]) Zu beiden Gedanken vgl. S. 148. Vgl. auch S. 225 ff, ebenso S. 232—234.

[5]) Vgl. S. 149.

[6]) Vgl. S. 152.

zweiten Auflage hinzu. Versuchen wir den hier gemachten Gegensatz radikaler zum Ausdruck zu bringen und zugleich den Beigeschmack von Dogmatismus zu beseitigen, den Kants Aufstellungen — zum mindesten dem Wortlaute nach — haben! Es kann sich, vom kritischen Standpunkte aus geurteilt, um nichts anderes handeln, als den in jeder Dimension des Bewußtseins zu beobachtenden methodischen Unterschied zwischen logischer und historischer oder — noch prinzipieller gesprochen — zwischen konstitutiv-kategorialer und regulativ-kategorialer Erwägung. Als logischer Ursprung der Religion — so werden wir den Gedanken Kants im Sinne seiner Grundthese zunächst verschärfen — muß das ethische Bewußtsein gelten, wenngleich eine anders orientierte, auf Feststellung des empirischen Tatbestandes gerichtete Betrachtungsweise in einer sogenannten „Offenbarung" den Anfang der Entwicklung sehen läßt; nicht nur den zeitlichen Anfang, sondern auch das Anfangs-Stadium, in dem das ganze Leben der Zukunft erst keimhaft, aber doch immerhin schon im Keime vorhanden ist. „Vermittelst eines Kirchenglaubens" werden die Menschen „provisorisch zur Beförderung des Guten vereinigt", sagt Kant,[1]) bis die Religion „endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen," allmählich losgemacht werde und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei alles in allem." Es erscheint somit also als Ziel, als Regulativ der konkreten Entwickelung, was in der über-empirischen, abstrakt logischen Erwägung, die sich hinter dem „moralischerweise" Kants zweifellos verbirgt, Fundament, konstitutives Prinzip ist. Die Kategorie erweitert sich zur Idee und bewirkt dadurch Geschichte. Vernunft und Offenbarung sind nicht zwei heterogene Faktoren zur Ermöglichung der

[1]) S. 179; vgl. auch etwa S. 250.

Religion; die Offenbarungserkenntnis oder „Erfahrungserkenntnis" Gottes, wie es auch heißt,[1]) ist die Vernunfterkenntnis auf ihrem geschichtlichen Wege. Freilich hat Kant das Ziel des Weges wieder nicht mit Entschiedenheit als ideales Ziel begriffen. Das ist ein sich überall bemerkbar machender Grundfehler des Buches.

3. Idee der Religion und Faktum der historischen Religionen.

a) Starre Fassung des Faktums.

b) Verabsolutierung des Christentums oder Negierung des Positiven in der Religion?

c) Hat Kant die Schrift über die Religion als Glied seines philosophischen Systems gedacht?

a) Da „zwischen Begrenzen und Setzen der Unendlichkeit" „ewige Wechselwirkung" besteht,[2]) so fehlt in Kants Schrift über die Religion zugleich mit dem Sinn für die Idee auch das volle Verständnis für das Wesen und den Wert des Konkreten. Das zeigt sich schon allein darin, daß Kant der einen, notwendig allgemeinen, weil notwendigen Vernunftreligion[3]) eine nur mögliche Mehrzahl von Glaubensarten gegenüberstellt.[4]) Wenn der historische Glaube nicht in der unhaltbaren, von der populären Aufklärung vertretenen Bedeutung „Vehikel" der Vernunftreligion sein soll, daß diese ein ein für allemal in der Hülle des Empirischen fertig vorhandenes System von Begriffen darstelle und wie der Kern aus der Schale von allem Empirischen befreit werden könne und müsse, wenn er als die geschichtliche Form verstanden wird, in der die Idee der Vernunftreligion sich erst realisiert, sich nur zu realisieren vermag, so „kann" es nicht nur, wie Kant sagt, sondern muß eine Mannigfaltigkeit von

---

[1]) S. 167.

[2]) Fichte, WW II S. 122. (Wissenschaftslehre 1801).

[3]) Vgl. etwa S. 167.

[4]) Vgl. S. 153.

Glaubensarten geben, und zwar muß diese eine kontinuierliche Folge von Entwicklungsstufen bilden. Vor allem ist nicht einzusehen, wie eine dieser Stufen als abschließend gedacht werden könne. Ohne fort und fort weitergehende Differenzierung und unaufhörlichen Zusammenschluß des Differenten in stets vertiefter Einheit ist Realität im Konkreten nicht möglich. Wir erinnern wieder an das Wort von der immerwährenden Selbstentzweiung und Wiedervereinigung des Seins, mit dem Plato in knapper Form den Grundgedanken Heraklits umschreibt. Kant sagt mit den drei regulativen Prinzipien, der „Homogenität", „Spezifikation", „Kontinuität" die er in der „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt[1]), zuletzt nichts anderes. Es bedeutet, wie schon angedeutet, eine Befangenheit im Rationalismus des 18. Jahrhunderts, wenn er gleichwohl in der Auffassung und Behandlung spezieller Probleme die allgemein gewonnene methodische Erkenntnis nicht recht fruchtbar macht, nicht das Geschehen selbst, die Kontinuität des lebendigen Akts als das Wesenhafte erfaßt, sondern nur allzu häufig an toten Vereinzelungen und Isolierungen haften bleibt. In unserem ersten Teile wurde schon darauf hingewiesen, daß er das Faktum, an dem er eine kategoriale Gesetzlichkeit als begründendes Prinzip nachweisen will, überall zu starr nimmt. Das Faktum der Mathematik ist ihm ohne weiteres die Geometrie Euklids, die Naturwissenschaft ist Newtons Naturwissenschaft, die Rechtswissenschaft die der Wolffschen Schule, so wie sein Hauptgewährsmann Achenwall sie vorgetragen hat. (Nur in der Erörterung des Staatsrechts zieht er Rousseau zur Ergänzung heran.) So bedeutet es denn nichts Auffälliges, wenn die atomisierende Tendenz, die seinem doch in Wahrheit so stark synthetischen Denken beiwohnt, auch in der Religionsphilosophie zu Tage tritt und Kant nicht versucht, der Reihe der mannigfaltigen Formen

[1]) a. a. O. S. 686. (zu vgl. die ganze Ausführung etwa von S. 674 — S. 696).

und Gestaltungen nachzugehen, welche die Religion im Prozesse ihres geschichtlichen Werdens annimmt, um so das Identische in allem Wandel, die ewig bleibende „Substanz" — d. i. die letzte allgemeine Gesetzlichkeit — herauszustellen, sondern von vorn herein fast ausschließlich nur auf eine einzige historische Religion, ja eine einzelne Konfession, sein Augenmerk richtet. Man mag sich aber fragen, was eine solche Behandlung des Historischen im Grunde heißt. Sicherlich liegt sie auf der Linie des Verabsolutierens. Konsequent also führte sie gerade zu dem, was Kant nach der Hauptabsicht seines ganzen Lebenswerks bekämpft hat und ausrotten wollte.

b) Es widersprechen diesem Urteil indessen gerade hinsichtlich der Religion die Bemerkungen der Religionsschrift, „in irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung" solle die reine Religion aufgedeckt werden,[1]) oder: als „irgend ein" geschichtliches Beispiel positiver Offenbarungslehre solle das Neue Testament dienen.[2]) Aber Cohen hat wohl recht, wenn er sagt, daß das „irgend ein" hier nicht, wie es im Ausdruck zwar liegt, „logische Beliebigkeit" dartue.[3]) Wenigstens spricht Kant in der tatsächlichen Ausführung des Programms nicht von „irgend einer" zufällig als Paradigma gewählten Glaubensart, sondern speziell vom Christentum als von der Religion überhaupt. Christus ist ihm der Lehrer „der alleinigen für alle Welten giltigen Religion"[4]), „der Stifter der ersten wahren Kirche."[5]) Er stände also mit seiner Lehre für das Faktum der Religion ein wie Euklid für das der Mathematik. Aber greift Kant wirklich auf die Lehre Jesu zurück? Wo sieht er sie? Wie sucht er sie aus der Ueberlieferung zu gewinnen? Er treibt keinerlei historisch-

[1]) 2. Vorrede S. XXII. (Die Sperrung besteht im Text nicht.)
[2]) S. 235.
[3]) „Kants Begründung der „Ethik", S. 461.
[4]) S. 117. (Im Text: „des Lehrers", ohne Sperrung.)
[5]) S. 239.

kritische Quellenforschung, hätte in seiner Ausbildung gar nicht das nötige Rüstzeug dazu besessen. Er hält sich ganz einfach an die „Zentraldogmen des lutherischen Pietismus" [1]), und zwar — noch enger begrenzt — jenes bestimmten, von Wolffischer Philosophie nicht unbeeinflußten Königsberger Pietismus,[2]) den er im elterlichen Hause, vor allem aber im Religionsunterrichte bei F. A. Schultz, schließlich noch auf der Universität bei Schultz und Martin Knutzen kennen gelernt und seiner Eigenart entsprechend assimiliert hat, den er lieb gewonnen und nach seinem bei aller kritischen Schärfe höchst konservativen, pietätvollen Charakter sein Leben hindurch als sein Bekenntnis festgehalten hat. Nicht „das Christentum", nicht „die Lehre Jesu" stellt sich demnach in Wahrheit als das Faktum heraus, auf das er sich bezieht, sondern der Königsberger Pietismus in der individuellen Ausprägung durch Immanuel Kant. Wenn es also richtig ist zu sagen, daß die starre Fassung des Faktums wenigstens dahin tendiere, das Faktum zu verabsolutieren, so ist Kant auf dem Wege, seine eigene Glaubensart als absolut zu setzen.

Bei der Korrelation zwischen der unendlichen Aufgabe der Idee und dem echten Konkreten bedeutet aber eine solche Verabsolutierung des historischen Faktums ebenso sehr seine Negierung. Vielleicht wird der Charakter des Buches sogar besser zum Ausdruck gebracht, wenn man diese Seite hervorhebt. Die „Rektifikation" der historischen Religion durch die Vernunftreligion, um die es Kant zu tun war, wie er auf einem seiner „Losen Blätter" bemerkt, hat wenig mit der Rechenschaftsablegung der transzendentalen Methode gemein. Wenn diese es sich

[1]) Vgl. Troeltsch, „Das Historische in Kants Religionsphilosophie" (Kantstudien IX, S. 74.)

[2]) Vgl. G. Hollmann, „Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants", Altpreußische Monatsschrift Bd. 36 (1899) S. 12—27.

zur Aufgabe macht, die irgendwie begrenzten besonderen Erscheinungen auf eine allgemeine Gesetzlichkeit als ihre „ratio“ zurückzuführen und wiederum aus dieser „ratio“ herzuleiten, wird der methodische Unterschied zwischen Empirie und rein begrifflicher Konstruktion, die sich freilich als einander asymptotisch nähernd gedacht werden, doch nicht etwa völlig nivelliert. Die Betätigung des echten Idealismus ist immer das „διασῴζειν τὰ φαινόμενα“ [1]). Kants Verfahren in der Religionsschrift dagegen erscheint vielmehr als eine Ineinssetzung der einen historischen Religion, auf die es ihm ankommt, mit der Vernunftreligion selbst, der „natürlichen Religion“, wie Kant nach dem bei allen Aufklärern alter und neuer Zeit geübten Sprachgebrauch mit Vorliebe sich ausdrückt. Trotzdem er in seinem Buche eine ganze Anzahl von Bibelstellen anführt, eine Reihe theologischer Kunstausdrücke aus dem Königsberger Katechismus übernimmt, den er kurz vor Abfassung der Schrift genau durchgelesen hat, sich sogar hinsichtlich des gedanklichen Inhalts von diesem Katechismus beeinflußen läßt, kann er doch sagen — im offenen Widerspruch freilich zu der Notiz über die beabsichtigte Rektifikation der positiven Religion und doch, auf das Ganze gesehen, sicher ebenso richtig, — das Buch enthalte „gar keine Würdigung des Christentums“, sondern nur eine „Würdigung der natürlichen Religion.“ [2]) „Dies ist das schärfste Urteil“, bemerkt Cohen, „welches über die Religionsschrift überhaupt, über ihre Halbheiten, Zweideutigkeiten und inneren Widersprüche, sowie besonders über ihre Disharmonie mit dem gesamten Geiste des kritischen Systems verhängt werden konnte.“ [3])

Bis zu einem gewissen Grade mögen äußere Gründe daran schuld gewesen sein, daß Kant die strenge Reinheit seiner Prinzipien so weit verließ: Rücksicht auf das

[1]) Die Wahrung, Erhaltung, der Erscheinungen.

[2]) Ak. Ausg. Bd. VII. S. 8.

[3]) „Kants Begründung der Ethik“, S. 490.

Publikum sowohl, wie Rücksicht auf die Zensurbehörde. Das Buch ist populär gehalten. In ihm redet nicht eigentlich, oder wenigstens nicht ausschließlich der Philosoph, sondern der „Publizist echten Stils“, der im Glauben „an sein Zeitalter der Aufklärung“ für die allgemeine Bildung und Gesittung wirken“ will.[1]) Diese Absicht beherrschte Kant überhaupt in der Zeit, in welche die Abfassung des Buches fällt. Mit Eifer schrieb er für die „Berlinische Monatsschrift.“ Dort sollte auch in Form von vier Aufsätzen die Religionslehre erscheinen. Sie war also von Haus aus gar nicht als Buch gedacht. Erst als für das zweite Stück das Imprimatur verweigert wurde, entschloß sich Kant zu der Buchausgabe. Gleichwohl heißt es in dem Begleitschreiben, mit dem er dann ein Exemplar des nach wenigen Monaten fertig gedruckten Buches dem Universitätsprofessor Stäudlin in Göttingen übersandte, er habe „mit beikommender Schrift“ „die dritte Abteilung“ seines „schon seit geraumer Zeit gemachten Planes“ der „ihm obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie zu vollführen gesucht“.[2]) Die Schrift sollte also diejenige Religionstheorie sein, die man schon nach dem „Kanon“ der „Kritik der reinen Vernunft“, mit dessen Aufstellungen die in dem Briefe gegebene kurze Charakteristik der einzelnen Systemglieder wörtlich übereinstimmt, als Schlußstein des philosophischen Systems erwarten mußte, als drittes neben „Metaphysik“ und „Moral“ und zugleich als dasjenige Element, was beide umfaßte und zur Einheit brächte.[3]) „Philosophische Religionslehre“ heißt das Buch dementsprechend in der ersten Vorrede und in den Kapitelüberschriften. Mit Sicherheit darf angenommen werden — vor allem nach den Zitaten Schillers[4]) und nach den Druckernoten am Fuße

[1]) Vgl. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 468/69.
[2]) Brief vom 4. Mai 1793. Ak. Ausg. XI. S. 214 f.
[3]) Vgl. mit der Briefstelle K. R. V.[2] S. 832/33
[4]) Schillers Briefe. Krit. Gesamtausg. von Jonas. Bd. III S. 287—289.

der Bogenanfänge — daß ursprünglich auch der Titel so lautete und Kant sich erst in letzter Stunde zu der mit größter Vorsicht und gewiß nicht ohne polemische und apologetische Tendenz gewählten Formulierung „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ entschlossen hat. Es ist nach alledem nicht zu sagen, wie weit der gegen die Schrift zu erhebende Tadel Kants eigentliches religionsphilosophisches Denken trifft. Ganz freizusprechen ist Kant jedenfalls nicht. Der „Rationalist“ und der „Pietist“ in seiner Seele haben mit vereinten Kräften über den „kritischen Idealisten“ den Sieg davongetragen. Vielmehr: Sie haben beide die historische Befangenheit nicht überwunden, durch welche der Blick der „ratio“ verkürzt, das Gesichtsfeld der „pietas“ seitlich beschränkt wurde, und sind nun beide nicht zu ihrem wahren Wesen gelangt.

4. Die begriffliche Bestimmung der Religion.

(Religion und Sittlichkeit.)

Worin besteht nach Kants „philosophischer Religionslehre“ eigentlich das Wesen der pietas? Wie wird der Begriff der Religion bestimmt?

Es wurde zwar davon gesprochen, daß Kant die „Grundlage“ sowie die „Auslegerin aller Religion“ in der Moral[1]) sieht, aber wir sind doch bisher an der Frage vorübergegangen, was die Religion selbst nach Kant schließlich sein soll. Die Schrift äußert sich hierüber folgendermaßen: „Die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, ist „nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht.“[2]) Religion ist „das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.[3])

---

[1]) S. 179.
[2]) S. 148.
[3]) S. 230.

Es bedeutet also kein Hinausgehen aus der Sphäre des Ethischen, wenn die Moral „zur Religion führt", sondern nur eine eigenartige Modifizierung des Ethischen innerhalb seiner eigenen Sphäre, eine Modifizierung, die zweifellos als Vertiefung gedacht wird. Die religiöse Erkenntnis geht den Dingen mehr auf den Grund als die bloß sittliche. Sie begreift den Willen, den wir zugleich mit dem reinen moralischen Gesetze in uns erzeugen, als „ursprünglich" göttlichen Willen. „Alle Religion" — das will sagen, das spezifisch Religiöse in aller Religion, das, was mehr ist als Sittlichkeit an und für sich — besteht darin, daß wir „Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen."[1]) „Pflicht" — das ist aus den ethischen Schriften bekannt — „ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz".[2]) In der Religionsschrift nun heißt es: „Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät."[3])

„Die Moral auf der Stufe der Religion". Vielleicht könnten wir von unserem Standpunkte aus auch so sagen. Denn da wir die Religion als Erleben der letzten Einheit verstehen, als Leben in dieser Einheit, so muß die konkrete Sittlichkeit, wie eben das ganze Wesen des Menschen, in ihr und durch sie sich vertiefen. Alle Vereinzelung wird überwunden. Jedes in irgend eine Richtung sich erstreckende „Handeln" ist nur der Ausfluß eines jenseit jeder Abgrenzung liegenden „Seins". Es geht aus jener Quelle hervor, in der das Ganze lebendig ist. Aber eben hiermit haben wir uns doch in einen Gegensatz zu Kant gestellt.

[1]) S. 147.
[2]) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" Ak. Ausg. Bd. IV. S. 400.
[3]) Erste Vorrede S. XI.

Der Inhalt der Religion ist nicht nur gleichsam die Fortsetzung derjenigen Linie, die das Ethische ausdrückt. Religion ist unzerstückte Einheit und Ganzheit. Darum muß sie allerdings auch das Ethische umfassen; ja ihre lebendige Kraft wird sich vor allem im sittlichen Handeln als wirksam erweisen, sofern das praktische Element das zentrale unter den verschiedenen Elementen des Bewußtseins ist.

Umgekehrt auch wird dieses praktische Element an der gewaltigen Konzentration, die das religiöse Erleben bedeutet, vor allem beteiligt sein, und in der Reflexion über den Erlebnisinhalt, im religiösen Erkennen, wird es den Ausschlag geben. Kant hat sicherlich recht mit dem vor allem auch in den Kritiken betonten Satze, daß Gott im ethischen Bewußtsein erst eigentlich Faktizität erhalte; aber dennoch geht die Religion nicht in dieser einen geistigen Richtung auf. Nach dem bisher Ausgeführten aber ist das bei Kant so ausgesprochen der Fall, daß geradezu der begriffliche Unterschied zwischen „Sittlichkeit" und „Religion" aufgehoben wird. Es kann nur von einer mehr oder weniger tiefen Fassung des Sittlichen die Rede sein. Rein ethischen Charakters erscheint die Religion auch in der fünf Jahre später veröffentlichten, auf die Religionsschrift ausdrücklich Bezug nehmenden Schrift „Vom Streit der Fakultäten". „Religion" — so heißt es dort — unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekte nach in irgend einem Stücke von der Moral. Denn sie geht auf Pflichten überhaupt. Ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben."[1]) Hiernach soll der Religion also eine ganz bestimmte Funktion auf dem Felde der Ethik zukommen. Fast könnte man darin einen Wider-

[1]) Ak. Ausg. Bd. VII S. 353.

spruch zu dem früher angeführten Worte aus der ersten Vorrede der Schrift über die Religion sehen, in der gesagt wurde, daß die Moral „sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können“ anbetreffe, keineswegs der Religion bedürfe. Aber die Gottesidee, welche die Erfüllung des sittlichen Gesetzes befördert, soll ja wiederum der Ethik angehören, „aus ihr“ selbst erst „erzeugt“ werden. Also braucht ihre Erfassung doch schließlich nur die letzte Vertiefung der Ethik zu bedeuten. Es wird alles darauf ankommen, welchen Sinn die „Idee von Gott“ haben soll. Es scheint geraten, diesen Sinn gleich aus Kants grundlegenden Werken zu erschließen. Als grundlegend nämlich ist die Religionslehre keinesfalls anzusehen. Sie ist, wenn schon Philosophie, doch erst angewandte Philosophie. Das Prinzipielle, das sie bringt, steht ausnahmslos schon in den Kritiken, und zwar wird es dort systematischer gegeben. Wir erörtern also jetzt Kants Gotteslehre nach den drei Kritiken.

II. Die Gotteslehre der drei Kritiken.

1. Einleitendes: Die Bedeutung von Kants kritischer Erörterung des Gottesgedankens.

Es kann nicht genug hervorgehoben werden, ein wie gewaltiges Verdienst sich Kant trotz aller Mängel seiner Religionsphilosophie um die Angelegenheit der Religion erworben hat, damit allein, daß er den Gottesgedanken überhaupt in den Bereich philosophischer Kritik zog. Er hat so den Weg zu einer Erkenntnisform für dasjenige geboten, was die Religion unter „Gott“ versteht, in der allein es von dem zur Reife kommenden Menschengeschlechte als unverlierbares Gut festgehalten werden kann. Nur das kritische Denken sichert das Heilige in gleicher Weise vor der Schändung und Verwerfung durch den von Schleiermacher einmal mit Recht als einzige Form des Atheismus bezeichneten radikalen Skeptizismus, wie vor dem Miß-

brauch durch einen vermessenen, alles wissen wollenden Metaphysizismus, ja einen groben Mystizismus, der die „Geheimnisse zwischen Himmel und Erde in die Form gegenständlicher Anschauung kleidet".[1]) Freilich stehen Kants Aussagen über den Gottesbegriff nicht alle auf der gleichen Höhe kritischer Einsicht.

2. Der Gedanke von der „genauen Zusammenstimmung" des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten.

a) Die unkritische Fassung dieses Gedankens in den Postulaten der praktischen Vernunft.

b) Die strengere und tiefere Fassung in der Kritik der Urteilskraft und die Weiterbildung des bei Kant Angelegten durch Cohen.

2. a) Unbedingt zu verwerfen ist gerade diejenige Erwägung, die Kant in den Vordergrund stellt. Es ist das die am eingehendsten in der „Kritik der praktischen Vernunft" angestellte Postulat-Erwägung. Das „Dasein Gottes" wird „postuliert" als das eines „moralisch vollkommenen und zugleich auch allgewaltigen Willens".[2]) Denn zur Verwirklichung eines „höchsten Gutes" müsse mit der Sittlichkeit, die durch das moralische Gesetz gefordert sei und in der — wieder um des höchsten Gutes willen — notwendig anzunehmenden Unendlichkeit der „Existenz der Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens"[3]) als „erster und vornehmster Teil"[4]) dieses höchsten Gutes auch vollkommen erreicht werden könne, „Glückseligkeit" verbunden werden; aber nur „ein weises und alles vermögendes Wesen"[5]) sei imstande, der durch den Grad der erworbenen Tugend dargestellten „Glückwürdigkeit" „angemessen" diese Glückseligkeit „auszuteilen".[6]) Es müsse

[1]) Cassirer, Freiheit und Form. S. 242.
[2]) S. 129.
[3]) S. 122.
[4]) S. 124.
[5]) S. 128.
[6]) S. 128.

als unabhängig von der gesamten Natur gedacht werden[1]), als ihre letzte Ursache. Denn nur in dieser könne der notwendige Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer „ihr proportionierten Glückseligkeit“[2]) „begründet“ sein. Schon die ersten Kritiker Kants haben an dieser eudämonistischen Theorie, die den „Schritt“ von der bloßen Moral „zur Religion“[3]) ausdrücken soll, begreiflicherweise schweren Anstoß genommen. Der junge Schleiermacher gibt dann gleich in seinen frühesten philosophischen, und zwar ethischen Versuchen, die den „Reden über die Religion“ weit vorausliegen[4]), eine scharfsinnige Widerlegung vom Standpunkte des Kantischen Kritizismus selbst, und Fichte vermag in einem als „Austeiler der Glückseligkeit“, als „Geber des Genusses“ vorgestellten Gotte nur den Gott der Selbstsucht zu erkennen, den „Fürsten dieser Welt“, dessen Dienst „Götzendienst“ sei[5]). „Es war seine religiöse Glut und seine religiöse Klarheit“, welche ihn so urteilen ließ, bemerkt Cohen[6]); denn auch für ihn besteht darüber kein Zweifel, daß der durch die „Postulate“ bezeichnete „Schritt zur Religion“ eine schlimme Inkonsequenz in Kants Gedankenführung darstelle, wahrlich nicht eine Erhebung auf eine „höhere Stufe“, sondern ein Herabsinken von der Höhe, die die rein formale Begründung der Ethik bedeutet, in den durch die Materie bestimmten Eudämonismus[7]).

Die „Postulate“ sind unhaltbar. Und dennoch sind sie nur eine, und zwar die am wenigsten reife Form, in

---

1) S. 125.

2) S. 124.

3) S. 130.

4) Vgl. die Abhandlung „Ueber das höchste Gut“ aus Schleiermachers letzter Studentenzeit. (Dilthey, „Leben Schleiermachers“ I. Anhang S. 6—19.)

5) Vgl. „Appellation an das Publikum“, W. W. V. S. 218 ff.

6) „Kants Begründung der Ethik“ S. 360.

7) Vgl. besonders wieder „Kants Begründung der Ethik“ S. 359 f.

der ein ungemein wertvoller, unmöglich aufzugebender Gedanke in Kants Bewußtsein Gestalt gewonnen hat. Es ist der gegen den Schluß der „Kritik der praktischen Vernunft“ formulierte Gedanke von der „genauen Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten[1]“). Im „Anhange“ der „Kritik der Urteilskraft“, aber schließlich schon von Anfang an — schon im „Kanon der reinen Vernunft“[2]) — blickt eine strengere und tiefere Fassung[3]) dieses Gedankens durch, eine Fassung, in der ihn Cohen — unabhängig von jeglicher die autonome Sittlichkeit gefährdenden sogenannten „Religion“ — zum Inhalt einer als Bestandteil der Ethik selbst bestehenden Theologie gemacht hat[4]). Die Gedankenwendung Cohens wird durch Kants Voraussetzungen so notwendig bedingt, daß es geboten erscheint, sie mit zur Besprechung zu bringen. Freilich soll gleich gesagt werden, daß der bei Kant angelegte Gedanke unseres Erachtens noch weiter drängt, als Cohen ihn geführt hat. Kant versteht in der „Kritik der Urteilskraft“ die Gottesidee als „Prinzip der Wirklichkeit“, in dem „die Nomothetik der Freiheit einerseits und der Natur andererseits“ ihren letzten Einheitsgrund haben[5]). So wird auch nach Cohen der notwendig zu denkende Zusammenhang zwischen dem theoretischen und dem ethischen Problem[6]), zwischen „Natur“ und „Ewigkeit“ — d. h. zwischen theoretischer und praktischer „Realität“[7]) — durch eine Erweiterung der Modalitätskategorie der Wirklichkeit geleistet, die im Begriff Gottes auf einen kurzen Ausdruck gebracht wird[8]). Das höchste onto-

---

[1]) K. P. V. S. 145. (D. S. 185.)

[2]) K. R. V. S. 836; vgl. auch K. U. S. XX.

[3]) Vgl. Cohen, „Kants Begründung der Ethik“ S. 366.

[4]) Vgl. vor allem „Ethik“. 2. Aufl. S. 439 ff.

[5]) Vgl. K. U. § 87, speziell S. 419 u. 420.

[6]) Vgl. „Ethik“ S. 89 u. S. 441.

[7]) Ethik S. 409 ff.

[8]) Vgl besonders „Ethik“ S. 441.

logische Prinzip erscheint in gleicher Weise wie bei Kant auch unter teleologischem Gesichtspunkte. Nur wird der unkritische Zug beseitigt, den Kants im allgemeinen durchaus transzendentale Theologie durch die Beibehaltung der Postulate erhält. „Nicht, was Kant nicht verfehlt überall einzuschärfen, Urheber des Sittengesetzes; nicht Austeiler der Glückseligkeit, noch auch Hersteller und Ergänzer der materialen Bedingungen für die physische Möglichkeit eines in der Glückseligkeit gedachten Endzweckes ist Gott", sagt Cohen in dem Buche „Kants Begründung der Ethik" — „und ebensowenig Urheber der intelligibeln Zweckmäßigkeit im Reiche der Natur, insofern diese auf die angeblichen Naturzwecke selbst bezogen wird. Aber als Urgrund der grenznotwendig zu denkenden Uebereinstimmung zwischen der natürlichen und der moralischen Theologie, ist die Gottesidee nach der kritischen Methode unabwendlich. Sie ist, wenn jene intelligibeln Ideen selbst schon ein Unbedingtes darstellen, deren Unbedingtes, mithin eine Maxime höheren Grades, erweiterten Umfangs"[1]).

Wie genau entspricht Cohens durch eine Reinigung und Verschärfung der Kantischen Aufstellungen gewonnene[2]) Gottsidees Platos „λόγος", dem „ἀνυπόθετον", das als das „ἀγαθόν", die Erhaltung, begriffen wird! Wir fragen: Gehört diese „Maxime höheren Grades" wirklich noch in die Ethik, oder ist sie nicht vielmehr — wie das bei Natorp geschieht — als die letzte mögliche Setzung des Denkens überhaupt einer der Ethik sowohl wie der Natur-Theoretik übergeordneten Logik zuzurechnen? Und ferner: Ist man berechtigt, das letzte logische Prinzip als „Gottesidee" zu bezeichnen, wenn man zugleich die Religion, die diesen „Völkergedanken aller Zeiten und Zonen" hervorgebracht hat, als eine eigene Formung geistigen Lebens nicht anerkennt? Denn das ist

1) „Kants Begründung der Ethik", S. 365/66.
2) Vgl. „Kants Begründung der Ethik", S. 366 oben.

in der Tat die methodische Konsequenz, zu der sich Cohen in folgerechter Weiterführung der Kantischen Kritik gedrängt sah[1]. Auch wir haben die Theologie als eine Ansicht, und zwar als die letzte und höchste Ansicht alles „Logischen" abgeleitet. Und dennoch würden wir für diese Ansicht, die das Logische in seiner absoluten Totalität, in seiner „Postulatbedeutung" erwägt, bei Formulierungen wie „logisches Universum", „Einheit des logischen Systems" stehen bleiben, wenn sie uns nur die auf dem Wege des abstrakten Denkens gewonnene logische Ansicht sein sollte und nicht zugleich die philosophische Deutung eines durchaus konkreten Erlebens, dessen Inhalt der „lebendige Gott" ist.

In seinem zuletzt erschienenen Buche „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" nimmt Cohen, wie der Titel schon verrät, eine weit positivere Haltung der Religion gegenüber ein. Er erhebt nicht mehr die früher mit aller Energie geltend gemachte Forderung, daß die Religion in Ethik aufgehoben werde, sondern ist in weiter und tiefer dringendem Forschen zu dem Resultat gekommen, die Religion zwar nicht als eine „selbständige" Bewußtseinsform, wohl aber als eine „Eigenart" des Bewußtseins anzuerkennen. Er will sie ausdrücklich in dem Sinne verstanden haben, in dem wir schon die Kant vorschwebende „Religion" auffaßten, nämlich als eine „Modifikation" des ethischen Bewußtseins[2]. Aber er bringt den Charakter dieser Modifikation anders zur Bestimmung als Kant. Die Gefahr einer Trübung der reinen Sittlichkeit durch die Religion, die zwar nicht hinter allem zu lauern braucht, was Kant über die Religion aussagt, aber mitunter doch so bedrohlich wird, daß sich zunächst erst einmal der Gedanke einer

---

[1] Vgl. hierzu besonders „Der Begriff der Religion . . ." S. 42. Ferner „Ethik" S. 586 ff. „Kants Begründung der Ethik". S. 481/82.

[2] Vgl. etwa S. 44.

notwendigen Aufhebung der Religion nahe legt, ist von vorn herein ausgeschlossen.

„In der Ethik“, so führt Cohen aus — „gewährleistet Gott die Verwirklichung des Guten für die Menschheit“[1]) und verbürgt ihr, „daß immerdar Dasein sein werde für die unendliche Fortführung der Sittlichkeit“[2]; in der Religion versichert er die Verwirklichung des Guten im Individuum[3]). „In der Ethik umstrahlt Gott die Menschheit mit der Zuversicht der Sittlichkeit auf Erden, in der Religion das Individuum mit der Zuversicht seiner persönlichen Befreiung von Schuld und Sühne, seiner Wiederherstellung zur Aufgabe der sittlichen Freiheit“[4]). Ganz „einsam“, „isoliert“[5]), ganz für sich und auf sich gestellt[6]) ist das Individuum in der Religion. Als „einziges“, als „absolutes“ Individuum[7]) tritt es in Korrelation mit seinem Gotte[8]). Der All-Erhalter wird ihm also als sein eigener Gott bewußt[9]). Das heißt: das Individuum erkennt, obgleich es einer „Allheit“, einer „Mehrheit“ eingeordnet sei, dürfe und solle es darin nicht untergehen. Es sei einzig. Für sich, als sittliche Person, werde es schuldig[10]), persönlich, als Individuum, aber könne und solle es auch gerettet werden[11]). Diese „Einzigkeit fällt ganz aus dem Rahmen der Ethik heraus“[12]). Sie läßt die Religion als eine Eigenart auch gegenüber allen übrigen Bewußtseinsweisen

[1]) S. 64.
[2]) S. 51.
[3]) S. 65.
[4]) S. 65.
[5]) S. 62 u. 66.
[6]) Vgl. S. 92.
[7]) S. 61 u. 92.
[8]) S. 116.
[9]) Vgl. S. 105, S. 116.
[10]) S. 61.
[11]) S. 65, 116.
[12]) S. 61.

erscheinen. Denn diese „fordern allesamt das Aufgehen des Endlichen in der Allheit“[1]). „Das Individuum ist weder ein logischer, noch ein ethischer Begriff in dem engeren religiösen Sinne; es gehört daher nicht der Mehrheit an und auch nicht der Allheit, sondern es entsteht, es entspringt in der Korrelation zu Gott. Der religiöse Mensch ist schlechthin Individuum. Und diese absolute Individualität wird ihm von der Korrelation mit Gott verliehen. Durch Gott wird der Mensch ein absolutes Individuum“[2]).

Trotz dieses höchst eigentümlichen Charakters aber soll die Religion doch Ethik sein. Sie soll sich „dem ethischen Geiste schlecht und recht einordnen.“[3]) Das absolute Individuum, das in der Religion lebendig wird, empfindet und begreift sich nach Cohens Darstellung durchaus nur als ethisches Individuum. Es besitzt nicht die von uns besprochene Individuität, die Universitas bedeutet, Hinausgehobensein über jede Abgrenzung, Totalität. Nur eine Saite des Bewußtseins ist in Schwingung; es prägt sich streng nur eine einzige Richtung aus. Cohen hebt das auf das nachdrücklichste hervor. Die Ganzheit und Ungeteitheit des Bewußtseins, in der wir mit Natorp gerade das Wesentliche der Religion sehen, die „Unmittelbarkeit des Lebens“, das sie für unsere Auffassung bedeutet, lehnt er mit aller Entschiedenheit ab.[4]) Wir meinen, daß Cohen aber schließlich selbst den Rahmen sprenge, in den er die Religion einfügen will. Seine „Theologie“ steht mit der methodischen Eingrenzung der Religion in die Ethik schwerlich im Einklang. Wir haben es schon in den älteren Schriften als eine Inkongruenz empfunden, daß die Gotteslehre durchaus der Ethik zugerechnet wird, obwohl

[1]) S. 135.
[2]) S. 92.
[3]) S. 122; vgl. auch S. 112.
[4]) Vgl. S. 121/22.

sie doch auch in die Logik hinübergreifen soll. Das Buch über den Religionsbegriff befestigt uns in diesem Urteil. Cohen sagt darin folgendes:[1] „Die Verknüpfung (Gottes) mit dem Menschen bedeutet die mit dem Bewußtsein der Erkenntnis. Die Erkenntnis aber setzt sich selbst die Grundlegung des Seins, als einer Realität, die nicht innerhalb des Bewußtseins selbst gelegen und beschränkt sei. Für alles Sein der Erkenntnis errichtet sich diese selbst die Grundlegung der Absolutheit, der Transzendenz. Indessen schlingt sich diese wieder zurück in die Erkenntnis kraft der Korrelation. . . . Gott trägt einzig das Sein, bedeutet und verbürgt allein das Sein. Der Natur und dem Menschen[2]) gegenüber ist er daher der Einzige." Wenn schon das Buch über „Kants Begründung der Ethik" unmittelbar an Platos ἀγαθόν, Platos λόγος erinnert, indem es die Gottesidee als teleologisches Prinzip, und zwar „höheren Grades", wertet, wieviel mehr dann erst diese Ausführung! Was hier „Gott" genannt wird, entspricht auf das allergenaueste jener Platonischen Idee „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας," die eben gerade in dieser Transzendenz „ἀληθινὸν ὄν" ist. Das Bewußtsein dieser Realität kann nicht ausschließend als „ethisch" bestimmt werden. Es ist im weitesten Sinne „logisch": methodo-logischen Charakters, sofern das letzte Sein in reinster Abstraktion als die methodische Grenze, der methodische Grund alles Logischen gesetzt wird, religiös, sofern es dasjenige konkrete Erleben bedeutet, in dem die Seele in sich selbst, aber tiefer liegend als das, was sie in ihrer Unterschiedlichkeit als Einzelseele darstellt, den Grund alles Lebens erfaßt. Allerdings muß eine Philosophie, die sich als Aktivismus versteht, das Ethische, das Praktische als dem letzten Logischen, das heißt aber auch dem letzten Psychischen, ungemein nahe-

[1]) S. 137.

[2]) „Mensch" im prägnanten Sinne bei Cohen etwa gleich Kants „Intelligenz". Vgl. etwa K. P. V. S. 162, („Beschluß").

liegend erkennen. Aber das Praktische ist doch nicht identisch mit dem Logischen. Es gibt im Ganzen des menschlichen Wesens den Grundton ab, aber es ist nicht das Ganze. Und unzweifelhaft kann nur das Ganze das Universum erschauen. Nicht „absolute Individualität" in einer bestimmten Hinsicht wird durch die Korrelation mit Gott bewirkt, nicht nur absolutes Eigensein des Menschen als eines ethisch bestimmten Wesens, sondern Individuität schlechthin. Nur so kann mit vollem Rechte von jener methodischen „Ebenbürtigkeit" von Gott und Mensch die Rede sein, die Cohen als die Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins auszeichnet.[1])

Die von uns vollzogene Scheidung zwischen „abstrakt" und „konkret", zwischen „transzendentaler Logik" und „Religion", zwischen Methodologie und Leben findet sich bei Cohen nicht. Der in der „Ethik" nicht nur aufgestellte, sondern noch besonders unterstrichene Satz von dem „methodologischen Charakter" des Gottesbegriffs wird nicht widerrufen. „Gott" und die letzte „Grundlegung der Erkenntnis" treten ohne weiteres füreinander ein. Cohen behandelt auch durchweg theologisch-ontologische, also philosophische Spekulation über das, was in der Religion zu konkreter Bedeutung gelangt, als Religion. Einige Stellen lassen das mit markanter Deutlichkeit heraustreten: „Die Religion, sofern sie eine wissenschaftliche Gestaltung anstrebt",[2]) oder: „daß die Religion zur Philosophie gehört"[3]) und weiter: „Religion als Theologie".[4]) Gleichwohl erkennen wir in der Bestimmung der Religion als der Korrelation von „Gott und Seele" die Ueberwindung der bloßen Methodologie. Der „Gott der Allheit", das logische Prinzip, welches das Sein der Allheit

[1]) S. 32, S. 135.
[2]) S. 6.
[3]) S. 20.
[4]) S. 22.

verbürgt — zunächst das sittliche Sein, aber um des sittlichen Seins willen auch das Dasein der theoretischen „Natur“[1]) — wird „Gott des Individuums.“ Damit scheint uns der Sache nach ausgesprochen, daß der rein methodische Grund Lebensgrund werde. Wir befinden uns zuletzt wohl nicht im Widerspruch gegen Cohen, wenn wir das von ihm so ergreifend geschilderte Innewerden der ewig erhaltenden, ewig erlösenden Macht, die er als das Erdenken Gottes bezeichnet,[2]) allerkonkretestes „Leben“ nennen. Das Leben des Geistes ist ja nichts „anderes“ als Denken, nur eben das Denken in voller Ursprünglichkeit, durch und durch konkret.

Wir kehren zu Kant zurück, in dessen Gedanken von der „genauen Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten“ ja die „Anregung“ zu Cohens Theologie gegeben war, wie Cohen ausdrücklich bemerkt[3]). Bei Kant ist das Prinzip der letzten Einheit kein bloß methodologisches. Allerdings ist das, was uns bis jetzt als seine reale Bedeutung begegnet ist, vom kritischen Standpunkte aus nicht zu halten. Es bedeutet eine vielleicht tatsächlich nur — wie Cohen meint[4]) — durch die Befangenheit im anerzogenen Pietismus zu erklärende Inkonsequenz in Kants Gedankenführung. Aber sollte in den dogmatischen Nebeln nicht vielleicht doch schon die Ahnung desjenigen Religionsbegriffes zu entdecken sein, der der transzendentalen Kritik nicht nur standhält, sondern dessen Inhalt durch den Begriff des „logischen Systems“, durch die Idee des „Logos selbst“ gefordert wird? Wir wollen die begonnene Untersuchung über Kants Gotteslehre fortsetzen, und zwar soll die Gottesidee jetzt in denjenigen Zusammenhang gestellt

[1]) Vgl. S. 50. 51. dazu: „Ethik“ S. 446.

[2]) Vgl. S. 64 oben. (Die Stelle heißt genau: „wo Gott erdacht wird“.)

[3]) „Kants Begründung der Ethik“ S. 366.

[4]) Vgl. ebenda S. 481.

werden, in dem Kant sie im ersten Aufriß seines gesamten Systems (vgl. o. S. 41) einführt. Wir erörtern Kants Theologie im Zusammenhange der in der „Kritik der praktischen Vernunft“ entwickelten Ideenlehre. Zur Ergänzung sollen gelegentlich auch die beiden anderen Kritiken herangezogen werden, obwohl von der „Kritik der praktischen Vernunft“ schon ein Wesentliches gesagt ist und die „Kritik der Urteilskraft“ später unter einem neuen Gesichtspunkte für sich behandelt werden soll. Wir beginnen mit einer allgemeinen Betrachtung der Kantischen „Idee“ überhaupt.

3. Die Gottesidee als die Idee des logischen Universums.

Kants Theologie im Zusammenhange der in der „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelten Ideenlehre.

a) Die „Realität“ der Idee und der Sinn dieser Realität als der des Gesetzes.
b) Die Idee und die synthetische Einheit.
c) Das System der transzendentalen Ideen.

a) Nachdem Kant in der „ersten Abteilung“ der „transzendentalen Logik“, der „transzendentalen Analytik“, von den die Erfahrung konstituierenden „Kategorien des reinen Verstandes“ gehandelt hat, führt er in der „zweiten Abteilung“, der „transzendentalen Dialektik“, mit ausdrücklicher Berufung auf Plato und unter Anwendung des von Plato gebrauchten Terminus „Idee“ „Begriffe der reinen Vernunft“[1]) ein, zu denen „in der Erfahrung niemals etwas . . . Kongruierendes angetroffen wird“[2]), die aber dennoch „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“[3]) sind. Sie sind also „keineswegs bloße Hirngespinste“, sondern haben „ihre Realität“.[4]) Hier wird dasjenige

[1]) K. R. V., S. 168 ff.
[2]) S. 369/70, vgl. auch S. 561, 689 f.
[3]) Vgl. S. 387.
[4]) S. 371, vgl. auch Proleg. § 40.

formuliert, was Cassirer als „das allgemeinste Ergebnis des transzendentalen Idealismus“ bezeichnet: daß nämlich „der Begriff der Wirklichkeit kein eindeutiger, von vorn herein feststehender Terminus“ ist, nicht etwa nur die zeit-räumliche Daseinswirklichkeit umfaßt, wie es der immer noch an Aristoteles orientierten Denkart der Mehrzahl entspräche, „sondern je nach der Bewußtseinsfunktion, als deren Korrelat er dient, verschiedenen Gehalt und verschiedene Bedeutung besitzt“.[1]) Das Denken erhebt sich in eine höhere Dimension als in der bloßen zeiträumlichen Daseinserwägung, wenn es die Idee als wirklich setzt, aber sofern es doch nicht unterläßt, die enge Wechselbeziehung zwischen Idee und Erscheinung, Sollen und Dasein herzustellen, verliert es damit nicht den Grund im „fruchtbaren βάθος der Erfahrung“. Kant versteht den Inhalt der idealen Wirklichkeit als die „Totalität in der Synthesis“, die im Gesetze der synthetischen Einheit unmittelbar gefordert ist. „Die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird“, soll „bis zum schlechthin Unbedingten“ hinausgeführt werden.[2]) Dieses ist das Korrelat zu der Reihe bedingter Setzungen[3]), die wir unter der weder extensiv, noch intensiv je als vollendet vorzustellenden, niemals durchgängig und abschließend bestimmten Einheit der Erfahrung verstehen. In der „Idee“ wird die immer nur das Werden zur Einheit darstellende Einheit der Synthesis als seiend gesetzt, der Gegenstand der Erfahrung in absoluter Ganzheit[4]), als vollständiges System[5]) gedacht. „Die reine Vernunft hat also unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im

---

[1]) Cassirer, Freiheit und Form, S. 238.
[2]) Vgl. S. 382/383.
[3]) Vgl. S. 363/364. 443.
[4]) Vgl. Prolegomena § 40.
[5]) Vgl. K. R. V. S. 672—674.

Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung seiner Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen".[1]) Nach diesen klaren Sätzen aus den Prolegomenen projizieren wir also gleichsam die prinzipielle Gesetzlichkeit, kraft der sich die Erfahrung erzeugt, und schauen sie als das ideale Ziel der Erfahrung an. Das Prinzip, die ἀρχή, wird somit τέλος, die ὑπόθεσις wird ἰδέα. Keines von beiden ist außerhalb des Weges zu suchen; ὑπόθεσις sowohl wie ἰδέα bezeichnen die Gesetzlichheit, die im unendlichen Progressus der Erfahrung zum Vollzuge kommt. Die angeführte Stelle ist recht bezeichnend für die von Kant geleistete Ueberwindung des starr gefaßten „Ding an sich" — das ja der Stein des Anstoßes gleich für die ersten Kritiker der „Kritik der reinen Vernunft" wurde und den Lesern wieder und wieder den Zugang zu den wahrhaft treibenden Gedanken Kants verbaut — durch den echt Platonisch, d. h. besonders im Sinne von Platos späteren Dialogen verstandenen Grenzbegriff der Idee. Freilich ist Kants Ideenlehre nicht restlos frei vom Dogmatismus. In den Abschnitten vom „intelligiblen Charakter"[2]) und dem Verhältnis von „Naturnotwendigkeit und Freiheit"[3]) vor allem taucht unverkennbar das in früheren Auseinandersetzungen abgewiesene „Noumenon im positiven Verstande", das metaphystisch-ontisch genommene „Ding an sich" wieder auf und versetzt auf den Standpunkt der vorkritischen Periode zurück, in der Kant kaum weniger

[1]) Prolegomena § 44.
[2]) K. R. V. S. 566/67.
[3]) K. R. V. S. 574.

dualistisch als Plato in seiner Frühzeit den „mundus intelligibilis" vom „mundus sensibilis" schied.

b) Aber die kritische Erkenntnis vom einheitlichen genetischen Zusammenhange alles Seins löst jeden absoluten Dualismus auf. Ins Unendliche fortgehende Relation und damit durchgängige Kontinuität ist Grundgesetz.

„Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden"

sagt Goethe.[1]) Das entspricht genau dem Fichteschen Dreischritt und der Kantischen Synthesis, die diesen Dreischritt ja in sich trägt. Kant selbst gibt am Schlusse der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft" die Entwicklung der drei Phasen aus dem Urgesetze der synthetischen Einheit.[2]) Die eigentliche Synthese erscheint wie in dem Goethewort als nachkommendes Moment gegenüber der Setzung des einen und des anderen zum einen. So ist es in der Reflexion über den logischen Akt. Nach dem Grundsatze „divide et impera" stellt diese das Mannigfaltige, das im lebendigen Akt als Einheit des Mannigfaltigen sich erzeugte — „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen"[3]) — analysierend auseinander: Thesis und Antithesis, Bedingung und Bedingtes im Wechselverhältnis. Dann leistet sie in der im engeren Sinne, gegensätzlich zur Analysis, so genannten Synthesis die restitutio in integrum und bringt das eine unendliche Kontinuum zu Bewußtsein, an dem wir mit jedem unserer Lebensmomente teilhaben, und zu dem alle Setzungen der Erkenntnis in gleicher Weise gehören. Die Synthesis gelangt bei Kant ohne Zweifel schon zu derselben Bedeutung, die sie bei Natorp hat. (Vergl. o. S. 33.) Sie besagt nicht — wie allein aus dem oben angeführten Worte, wie noch deutlicher aber aus dem

---

[1]) Atmosphäre. In der Abt. „Gott und Welt" Nr. 9. Weimarer Ausgabe 3. Bd. S. 97.

[2]) a. a. O. S. LVII Anm.

[3]) K. R. V. S. 130.

ganzen Zusammenhange hervorgeht, in dem es auftritt, — Vereinigung eines von Haus aus als Mannigfaltiges gegebenen Mannigfaltigen, Kontinuierung des an sich Diskreten, sondern die Einheit der Beziehung in der Sonderung sowohl wie im Wiederzusammenschluß. Das Diskrete besagt Diskretion des ursprünglich Einen, die Kontinuität Kontinuierung des Diskreten. Die Korrelation bedingt die Möglichkeit einer Entwicklung ins Unendliche. So kann die Idee kein Jenseitiges darstellen, sondern besagt die Totalität der Unendlichkeit. Verstehen wir den bei Kant üblichen Terminus „synthetische Einheit" als Ausdruck für die eben behandelte Funktion der Synthesis — und das ist seine zentrale Bedeutung, obgleich er andererseits auch den jeweiligen Abschluß im Denken bezeichnet — so können wir ihn durch „Idee" geradezu ersetzen. Auch die Idee ist in letzter Betrachtung Funktion. Die Methode der synthetischen Einheit und die Methode der Idee sind im Grunde identisch. Die Idee ist „Blickpunkt", „Regulativ" für die Reihe der Erscheinungen; sie ist andererseits ihr „Prinzip", ihr Ursprung. Ihr letztes, eigentliches Wesen aber wird dann erfaßt, wenn sie als immanente Gesetzlichkeit der Reihe selbst begriffen wird. Im herrschenden Sprachgebrauch nennt man sie freilich in dieser Erwägung, in der sie als „ἐνέργεια ὄν" der „σύνθεσις" erscheint, gewöhnlich nicht „ἰδέα" und ebenso auch dann nicht, wenn die „δύναμις" der „ὑπόθεσις" ins Auge gefaßt wird. Nur in dem von Kant geschilderten Vorausblick auf die „ἐντελέχεια" der vollendeten „θέσις" hat sie ganz allgemein diesen Namen. Hier kommt das Wort „ἰδέα" auch nur in seinem vollen Sinne zur Anwendung. Wir „schauen" die „οὐσία", die das „τέλος", den „σκοπός" alles Werdens darstellt. Das gerade liegt auch in Platos „γένεσις εἰς οὐσίαν".

c. α) Die trichotomische Gliederung des Ideensystems.

Wenn der Dreischritt nur die Auseinanderlegung des logischen Urgesetzes bedeutet, muß er als Grundstruktur jeder relativen Einheit des Denkens aufzuweisen sein, ganz gleich, welcher Stufe, Richtung oder Dimension des Denkens diese Einheit zuzuzählen ist. In entsprechender Weise wie in der Einheit der Idee begegnet er im „System der transzendentalen Ideen". Wir verstehen dieses als die unmittelbare Entwicklung der Idee genau wie das System der Kategorieen als die Entwicklung der Urkategorie. Kant sagt am Schlusse des einleitenden Abschnittes über das „System der transzendentalen Ideen": „Zuletzt wird man auch gewahr, daß unter den transzendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft vermittelst ihrer alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe".[1]) Wenige Seiten vorher hat er schon bemerkt, daß die transzendentalen Ideen, weil sie es „mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun" haben, sich „unter drei Klassen bringen lassen".[2]) Er betätigt den drei Ideen gegenüber also das „συνορᾶν" und das „διαιρεῖσθαι", die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen und die Besonderung des Einen. Aber die beiden Handlungen erscheinen getrennt und nicht, wie zu fordern wäre, in voller wechselseitiger Durchdringung. Darum wird nicht von vorn herein klargestellt, daß und wie sich die Dreiheit aus der Einheit entfaltet, daß die sogenannten „drei Klassen" nicht etwa in einer Ebene zu suchen sind, sondern in ihrer Ordnung die kompliziertere Struktur der synthetischen Einheit erkennen lassen, die später — in der schon erwähnten Anmerkung am Schlusse der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft" — als das Schema aller Einteilungen in der synthetischen Logik erwiesen wird. In der folgenden Darstellung der Sache selbst liegt der Zu-

[1]) K. R. V. S. 394.
[2]) K. R. V. S. 391.

sammenhang klar vor Augen. Auf den ersten Blick freilich scheint nicht einmal an der dreigliedrigen Disposition des Ideensystems festgehalten zu sein. Kant läßt in der Aufzählung nach „synthetischer Ordnung“ nicht genau dieselben Ideen auftreten wie in der „analytischen Bearbeitung“, die er vor der „systematischen Vorstellung“ für nötig hält.[1] Im synthetischen Aufbau nennt er „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“; in der Analysis will er eine Seelenlehre, eine Weltlehre, eine Gotteslehre geben. Dementsprechend entwickelt er dann auch eine psychologische, eine in sich wieder eine Mehrheit darstellende kosmologische und eine theologische Idee. Des Rätsels Lösung ist wohl darin zu sehen, daß die Ideen in der ersten Reihe vom Standpunkte der praktischen, in der zweiten vom Standpunkte der theoretischen Vernunft aus betrachtet werden. Die beiden Reihen bedeuten in ihrer Identität und ihrer Verschiedenheit, die allerdings konsequenterweise in jedem Gliede heraustreten müßten, das Mannigfaltige einer höheren methodischen Einheit. Ohne daß man den letzten Sinn der Kantischen Gedanken ändert, läßt sich mit Hilfe einer die Theoretik sowohl wie die Praktik unter sich begreifenden Erwägung eine einheitliche, systematisch variierte Architektonik in der von Kant aufgestellten Ideenlehre durchführen. Die Erwägung ist allgemein logisch. Gerade in der „transzendentalen Dialektik“ gibt Kant der Sache nach ziemlich deutliche Hinweise auf eine allgemeine Logik. Der dort vollzogene Uebergang vom Verstande zur Vernunft, der Gedanke einer „obersten Erkenntniskraft“, durch welche „die Verstandesregeln unter Prinzipien“ geeint seien wie die „Erscheinungen vermittelst der Regeln“ im Verstande,[2] bedeutet nichts anderes als die Ueberordnung einer Gesetzlichkeit höherer Stufe über die Methodik des Verstandes.

[1]) K. R. V. S. 395 Anm.

[2]) Vgl. S. 354—359.

c. β) Die Idee als systematische Einheit des Subjektiven und des Objektiven.

Seele und Gott. Transzendentale Einheit der Apperzeption und logisches Universum.

Wir gehen in der Erörterung der Ideen von Kants analytischer Darstellung aus. Es erscheint uns indessen nötig, eine Bemerkung voranzuschicken, die sich auf das Ganze der Ideenlehre nicht nur, sondern auf die gesamte „Kritik der reinen Vernunft" bezieht. Kant hat sich von Anfang an gegen den Vorwurf eines in seinem grundlegenden Werke behaupteten einseitigen Subjektivismus zu wehren gehabt. Es ist nicht zu leugnen, daß die „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" vor allem in der ersten Fassung die Annahme eines solchen nicht ganz ausschließt. Gerade darum nicht zum wenigsten schreibt Kant ja die „Prolegomena", und ebenfalls nicht unbeeinflußt von der Absicht, hinsichtlich dieser wichtigen Frage größere Klarheit zu schaffen, gibt er die gründliche Umarbeitung der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage. Wenn doch noch ein Schein von Subjektivismus geblieben sein sollte, so wird er jedenfalls durch die in der zweiten Auflage gebotene Behandlung des „Paralogismus" restlos beseitigt. Kant gibt darin die der transzendentalen Deduktion des Objektiven entsprechende Ableitung des Subjektiven, und es kann nun nicht zweifelhaft sein, daß er auf der Höhe seines kritischen Denkens ebenso wenig ein Subjekt an sich wie ein Objekt an sich kennt, sondern nur ein im Prozeß der Erkenntnis selbst sich erzeugendes, nie abgeschlossenes, sondern stets nur im Werden befindliches Objektbewußtsein und Subjektbewußtsein, die in ihrem streng korrelativen Charakter durch die methodische Zweiseitigkeit des als Funktion, als Beziehung verstandenen Denkens bedingt werden. Die Ideenlehre enthält für das Subjektive einerseits, das Objektive andererseits die Grenzbestimmung. Im Subjektiven erscheint die Grenze, an

der die im Empirischen nie zur Vollendung des Systems gelangende synthetische Einheit wahrhaft systematisch ist, in der Idee der Seele. Sie wird als das Formalprinzip alles Denkens erkannt, das die in reiner Abstraktion verbleibende Erwägung der „bloßen Spekulation“ — wie Kant sagt —, der „allgemeinen transzendentalen Logik“ — wie wir präzisieren wollen —, als „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“ bezeichnet. Im Objektiven stellt sich die vollkommene systematische Einheit als das Materialprinzip dar, in der Idee eines „ens realissimum“. Sie ist „die Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen“ nach der Formulierung der „Prolegomena“ [1]), der „Begriff von aller Realität“ [2]), die „absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ [3]) nach der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant nennt diese Idee auch die Gottesidee und bezeichnet in der „Kritik der Urteilskraft“ denjenigen Teil der theoretischen Philosophie, der „von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ handelt, mit dem Namen „Gotteslehre“.[4]) Andererseits will er gerade nach der „Kritik der Urteilskraft“ „den Begriff von einer Gottheit nicht verschwenden“ [5]), sondern ihn dem Gebiete des speziell „praktischen Vernunftgebrauchs“ vorbehalten, und ganz im Sinne dieser Aeußerung unterstreicht er die schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ gewonnene Erkenntnis, daß das ens realissimum im theoretischen Bewußtsein keinen konkreten Inhalt habe [6]), sondern nur das „regulative Prinzip“ zum „größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch“ [7]) bedeute,

[1]) Prolegomena § 43.
[2]) K. R. V. S. 607.
[3]) K. R. V. S. 391.
[4]) a. a. O. S. 364.
[5]) a. a. O. S. 403.
[6]) a. a. O. S. 341. 357. 323. Anm. 365.
[7]) K. R. V. S. 706.

„zur größten systematischen Einheit des Weltganzen"[1]), zur „durchgängigen Bestimmung der Dinge".[2]) Nach allem, was wir bisher über die Idee ausgeführt haben, muß man geradezu die Idee des κόσμος selbst für das ens realissimum setzen können. Dies wird durch eine Stelle im „Anhange zur transzendentalen Dialektik" ausdrücklich bestätigt. Es ist diejenige Stelle, an der vielleicht am energischsten betont wird, daß die Idee der „obersten Intelligenz" nur „respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft gegründet"[3]) sei. Kant wendet in diesem Zusammenhange die Spinozische Formel an: „Es muß euch . . . völlig einerlei sein zu sagen: ‚Gott hat es weislich so gewollt', oder: die Natur hat es weislich so geordnet.'"[4]) Wie weit seine Ansicht gleichwohl vom Spinozismus entfernt ist, wird später beleuchtet werden. — Die Ausdrücke „κόσμος" und „Natur" bezeichnen unter unserem allgemein logischen Gesichtspunkte übrigens nicht nur die systematische Einheit des theoretisch Wirklichen, die unter „Natur" fast immer und unter „Welt" sehr oft allein verstanden wird, sondern das „All der Realität"[5]), ganz prägnant genommen, die Totalität des Gegenständlichen schlechthin, in der die Welt des Guten, des Schönen oder welche Welt sonst noch zu denken sein möchte, mit umfaßt ist; das logische Universum. Bei Kant scheint es bisweilen, als wenn die Begriffe „Welt" und „Natur" nur in der Einschränkung auf die Daseinswirklichkeit gebraucht würden, aber daneben finden sich wieder Stellen, an denen aller Wert auf die Einheit des Seins gelegt wird. So etwa im „Kanon der reinen Vernunft", wo es heißt: „Die moralische Welt" . . . ist eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich

---

1) a. a. O. S. 706.
2) a. a. O. S. 608.
3) K. R. V. S. 726.
4) K. R. V. S. 727. vgl. auch K. U. S. 308 f.
5) S. R. V. S. 603 ff.

ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibeln Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt".[1]) Es widerspricht also nicht dem letzten Sinne dessen, was bei Kant selbst angelegt ist, wenn wir seine theoretische Gotteslehre durch die allgemeine Logik ersetzen, nämlich hinsichtlich der Totalität ihrer Aufgabe, ihres Problembereichs, die Logik nach ihrer „Postulatbedeutung". Die Gottesidee der reinen Vernunft ist die Idee des logischen Universums.

Es ist hier wieder eine genaue sachliche Uebereinstimmung zwischen Cohen und Kant festzustellen. Die Idee des logischen Universums, des Kosmos, ist nichts anderes als jene letzte logisch-teleologische Einheit, die Cohen als „Gott" bezeichnet, die Einheit, in der das theoretische und das ethische Problem, ja alle überhaupt möglichen Probleme der Erkenntnis in voller „Harmonie" gedacht werden, sodaß das „Grundgesetz der Wahrheit", d. h. der schließlichen Zusammenstimmung alles Differenten zu einem einzigen wahrhaftigen Sein, restlos erfüllt ist.[2]) Dieses Sein, das „ἀληθινὸν ὄν", entspricht nun freilich — wie schon bei Erörterung der Cohenschen Theologie im Rückblick auf unseren ersten Teil gesagt wurde — auch nach unserer Auffassung der Gottesidee. Aber wir setzen es in unseren logischen Erörterungen nicht ohne weiteres gleich Gott. „Gott" ist konkretes „Erleben", „Faktum", unmittelbare „Gegenwart", während die in logischer Erwägung gewonnene Idee des „ἀληθινὸν ὄν", des ens realissimum, nur das regulative Prinzip „zum größtmöglichen empirischen Gebrauche unserer Vernunft" darstellt, also eine höchst abstrakt methodische Setzung, ewig

[1]) K. R. V. S. 836; vgl. auch etwa K. U. S. XX. LV.

[2]) Vgl. hierzu Cohen „Ethik" S. 83 89. 439 ff. 462 ff.

ferne „Zukunft" bedeutet. Erst mit Beziehung auf sein konkretes Korrelat im Gotterleben der Religion betrachten wir das letzte Logische unter dem Gesichtspunkte der Theologie. Die weiteren Untersuchungen werden ergeben, ob Kant bis zu dem Gedanken des wahrhaft Konkreten, der restlos erfüllten Lebenseinheit gekommen ist, oder ob er seine vom Standpunkte des Kritizismus gewonnene Theologie über den Gedanken der methodischen Einheit, die wir noch nicht „Gott" nennen können, nicht hinausgeführt hat. Wir setzen die Erörterung seiner „transzendentalen Ideen" fort.

c. γ) Die Idee als Funktion.

Ausübung der Spontaneität und Werden des Gegenstandes. Die Zweiheit von „kosmologischer Idee" und „Idee der Freiheit".

Zwischen die „psychologische" und die „theologische" Idee stellt Kant die „kosmologische Idee" als eine Mehrheit kosmologischer Ideen. Er entwickelt sie als eine Mehrheit von unendlichen Reihen, die den Kategorieen des Denkens entsprechen und je in einer besonderen, durch die Kategorie bezeichneten Hinsicht die volle Bestimmtheit des Gegenstandes ausdrücken. Gemeinsam müßten sie den allseitig und durchgehend bestimmten κόσμος bewirken, der in der Totalität der unendlichen Entwicklung seine Realität hat. Während sich in der Zweiheit der „psychologischen" und der „theologischen Idee" θέσις und ἀντίθεσις, richtiger: ὑπόθεσις und θέσις, erste Bedingung und letztes Bedingtes als ἀρχή und τέλος auseinanderstellen — jedes in beiderlei Sinn zu verstehen, je nachdem, ob die Richtung auf das Objektive oder auf das Subjektive verfolgt wird — vergegenwärtigen uns die kosmologischen Reihen, vergegenwärtigt uns „die kosmologische Idee" das Objektive und das Subjektive in der innigen Durchdringung, welche die Phase der Synthesis, der zweiseitig gerichteten Funktion, d. h. aber zugleich die Phase des Werdens, der „γένεσις

εἰς οὐσίαν" darstellt, noch nicht, wie jene beiden anderen Ideen, die γεγενημένη οὐσία. Sie bedeutet das „τείνειν" (Tendieren) „εἰς μίαν ἰδέαν", wie Plato auch sagt.[1]) Sie vergegenwärtigt den „Weg", während die psychologische und die theologische Idee „Ausgang" und „Ziel" bedeuten. Im unendlichen fieri des Gegenstandes zeigen sie das unendliche facere der zeugenden Form, die sich mit dem Gegenstande und für ihn, nur in Beziehung auf ihn, selbst fort und fort bildet und mit seiner Vollendung die eigene Vollendung erstrebt.

Die „Ausübung der Spontaneität", von der Kant in der „transzendentalen Deduktion" sehr bezeichnend spricht (§ 24, S. 151), wird durch die kosmologischen Reihen in ihrem vollen Umfange, d. h. aber: nur in der Grenzenlosigkeit ihres Fortgangs, zum Ausdruck gebracht. Das Positive, das im Begriffe des Unendlichen liegt, wenn man vom unendlichen, d. h. überendlichen „Ursprung" und von der unendlichen Totalität der „Erfüllung" spricht, tritt hier zurück.

Aus einer der kosmologischen Reihen, der Kausalreihe, gewinnt Kant die Idee der praktischen Freiheit, zunächst in dem negativen Sinne des Nichteingespanntseins in den Zusammenhang der zeit-räumlich bezogenen Naturkausalität. Diese engere Fassung mußte sich Kant ergeben, weil er unter „κόσμος" an dieser Stelle wieder nur die theoretische Natur begreift, wie er ja auch die den kosmologischen Reihen zu Grunde liegenden Kategorieen durch die einseitige Zuspitzung der transzendentalen Deduktion auf das zeit-räumliche Dasein nicht von Haus aus als Kategorieen des Denkens überhaupt — als welche er sie dann freilich in einer Anmerkung der zweiten Auflage dem Leser „in Erinnerung bringt"![2]) — sondern als Kategorieen des Naturdenkens abgeleitet hat. Kausalität ohne weiteres Beiwort ist Naturkausalität. Kant

---

[1]) Vgl. etwa „Theätet" 184 D.

[2]) „Kritik der reinen Vernunft" Anm. zu § 27. (S. 166.)

arbeitet aber auch mit dem Begriffe „Kausalität aus Freiheit" oder „als Freiheit"[1]) und überträgt die Kategorieen überhaupt durchweg wie selbstverständlich auf die Praktik, verfährt also selbst im Sinne der eben erwähnten Anmerkung über das „unbegrenzte", nicht nur das „Erkennen", sondern auch das „Wollen" einschließende „Feld" ihrer Anwendung. Er gebraucht die Kategorieen als allgemein logische, darf man sagen. Und zwar tut er es naiv, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, weil ihm fraglos feststeht, daß die Vernunft in ihren mannigfaltigen Richtungen „immer nur ein und dieselbe" sei.[2]) Die Idee der Freiheit vertieft sich so in der „Kritik der praktischen Vernunft" zu dem positiven Begriffe der ethischen Autonomie. Aber schon in der „Kritik der reinen Vernunft" wird sie als grundlegende Gesetzlichkeit für einen zweiten, von der Natur zu unterscheidenden Kosmos erkannt. Sie „folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen", — heißt es dort — „sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung aus Ideen."[3]) Die „Freiheit" entspricht demnach der Naturkausalität in der weiteren Bedeutung, in der diese für die konstitutive Gesetzlichkeit des Naturdenkens überhaupt gesetzt wird. Kant handelt in der „Kritik der praktischen Vernunft" ausführlich von den „Kategorieen der Freiheit"[4]), wenngleich er die „Freiheit" selbst auch nach wie vor als eine „Art von Kausalität"[5]) bezeichnet. Die Kategorieen der Freiheit sind „modi" dieser „einzigen Kategorie"[6]). Der ideal-konstitutive Charakter der „Freiheit" wird auch in der „Kritik der Urteilskraft" hervorgehoben. „Was aber sehr merkwürdig ist", sagt

[1]) auch: „Kausalität durch Freiheit", vgl. Ak.-Ausg. S. 6 Anm., S. 9 Anm., S. 15, 16, 24, 47 ff. 94, 103 ff. 114.

[2]) K. P. V. S. 121.

[3]) K. R. V. S. 576.

[4]) a. a. O. S. 65 ff.

[5]) S. etwa S. 67.

[6]) S. 65.

Kant, „so findet sich sogar eine Vernunftidee, (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun läßt"[1]). Die „Freiheit" ist also „Tatsache" in demselben Sinne wie die Spontaneität des Verstandes, die ihre „Realität" in der Erfahrung der Natur „dartut". Wir werden im einen wie im anderen Falle im Anschluß an Natorp lieber „Urtat", Urakt", „facere" setzen und kommen so in der Sache auf dasselbe, was der Fichtesche Pleonasmus „Tat-Handlung" ausdrücken soll. Aber es interessiert im Augenblicke vor allem die Parellelität beider „Tatsachen", der Spontaneität, welche die Natur erdenkt, und jener anderen, welche die Sittenwelt aufbaut. Das Wort Parallelität kennzeichnet das Verhältnis übrigens noch nicht in seiner letzten Tiefe. Es handelt sich vielmehr um systematische Einheit. Die Methode der Daseinssetzung und die Methode der Sollenssetzung sind Abwandlungen der einen Methode der reinen Vernunft. Sie vollziehen sich mittelst derselben allgemein logischen Kategorieen, die doch andererseits in den beiden verschiedenen Dimensionen ihrer Wirksamkeit eigentümlich modifiziert erscheinen. Die Gesetzlichkeit beider Methoden wird als „Autonomie" ausgezeichnet. In der Regel zwar gebraucht Kant diesen Ausdruck nur mit Bezug auf die praktische Freiheit, nicht aber auf die Spontaneität des theoretischen Denkens. In einer seiner „Reflexionen" aber heißt es: „Alle durch Erfahrung erkannten Gesetze gehören zur Heteronomie; die aber, durch welche Erfahrung überhaupt

---

[1]) K. U. S. 457.

möglich ist, zur Autonomie."[1]) Aehnliche Stellen finden sich in der „Kritik der Urteilskraft".[2]) Die Freiheit des praktischen Handelns ist also wesentlich dieselbe Funktion wie die Spontaneität, die den unendlichen äußeren Kosmos hervorbringt. Wir können „Freiheit" ebensowohl wie „Kosmos" im allumfassenden Sinne setzen: Freiheit — die Spontaneität schlechthin; Kosmos — das logische Universum. So bezeichnet die „Idee der Freiheit" dasselbe von der formalen Seite aus, was die „kosmologische Idee" von der materialen Seite aus besagt. Sind die kosmologischen Ideen der Ausdruck für die unbegrenzte „Ausübung der Spontaneität", so garantiert die Idee der Freiheit umgekehrt die Unendlichkeit des Kosmos. Die Kantische Ableitung der Freiheitsidee bleibt auch in der erweiterten, allgemein logischen Fassung des Kosmos richtig. Aller begründenden Ableitung voraus, also in diesem Sinne „außer" der Reihe, das heißt: „nicht innerhalb" der Reihe alles Begründeten — nicht nur „außer" der zeit-räumlich bezogenen Kausalreihe — liegt das Prinzip des Begründens; ja mehr noch: außerhalb aller von Endlichem zu Endlichem fortschreitendem Bestimmung überhaupt setzen wir das Prinzip des Bestimmens, außer der Reihe des Gedachten die Spontaneität des Denkens, das „a priori" des Denkens. Cassirer sagt in seinem schon mehrmals herangezogenen Buche „Freiheit und Form": „Das Aprioritätsproblem und das Freiheitsproblem sind nur verschiedene Ausdrücke einer und derselben grundlegenden Forderung. Die Autonomie des Willens und die Autonomie des Gedankens bedingen einander und weisen wechselseitig aufeinander hin."[3]) „Kants Freiheitslehre . . . . . ist der Punkt, von dem aus auf das Ganze seiner Philosophie . . . . . Licht

---

[1]) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, hsg. v. Erdmann II. Bd. Nr. 951.

[2]) K. U. S. XXXVII. S. 318.

[3]) a. a. O. S. 247.

fällt."[1]) Kant selbst nennt in der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft" den Begriff der Freiheit den „Schlußstein von dem ganzen Gebäude des Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft".[2]) In der „Kritik der reinen Vernunft", in einer Anmerkung zur „transzendentalen Deduktion", aber ist zu lesen: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß; ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst."[3]) Sollten der „Schlußstein" und der „höchste Punkt" des Systems nicht einer sein? Sie sind es auch dann, wenn Kant, als er von einer Seite der Betrachtung aus den Gipfel des Gebäudes sah, sich nicht bewußt war, ihn auf einem anderen Wege und in einer anderen Beleuchtung schon einmal erblickt zu haben, und daher über die durch den verschiedenen Standpunkt bedingte Verschiedenheit des als höchste Setzung Erscheinenden und das gleichwohl doch Identische des andererseits Verschiedenen nicht nachdachte. „Der Verstand selbst" wird, wie das in Kants Sprachgebrauch häufig ist, im umfassenden Sinne der „Vernunft" gemeint sein. So entspräche der Ausdruck genau dem Platonischen: αὐτὸς ὁ λόγος.

c. δ) Die mehrfache Bedeutung der Ideen bestimmt durch die verschiedenen Dimensionen des Bewußtseins.

Die Idee der Unsterblichkeit nicht vertieft zur Idee des ethischen Individuums. Folgerungen für das Problem der Religion.

Die Abwandlung des Logos in den einzelnen Dimensionen des Bewußtseins muß auch die vollständige systematische Einheit des Objektiven einerseits, des Subjektiven andrerseits in mehrfachen Variationen erscheinen lassen.

---

[1]) S. 226.

[2]) a. a. O. S. 3 f.

[3]) Anm. zu § 16; S. 134.

Von der „W e l t" der Freiheit gegenüber dem Kosmos der äußeren Natur ist schon die Rede gewesen. Es ist die „unsichtbare", durch das „moralische Gesetz" bestimmte Welt der „Intelligenzen", unabhängig von der ganzen „Sinnenwelt", die K a n t in der Erörterung des Sittlichen unter mannigfaltiger Bezeichnung zur Sprache bringt, und die er im „Beschluß" der „Kritik der praktischen Vernunft" als über die unendliche Natur noch weit erhaben voll „Bewunderung und Ehrfurcht" feiert.[1]) Die S e e l e, in der Sprache der allgemeinen Logik „die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption", — aber in Abstraktion losgelöst von der engen gegenständlichen Beziehung, in der wir diesen Begriff als den in der Energie seiner Wirksamkeit sich darstellenden Logos, als sich ausübende Spontaneität gewertet haben — bedeutet unter dem Gesichtspunkt der T h e o r e t i k das bloße S u b j e k t, d. h. nur die Einheit des Standpunktes für eine lediglich im Objektiven, als sachlicher Zusammenhang, aufzuweisende, im Objektiven wieder nach dem Grundgesetze der synthetischen Einheit, nämlich als Korrelation zwischen Gegenstand und Gegenstand, sich bestimmende Beziehung. Die Theoretik kann also nicht ganz von der Subjekt-Objekt-Beziehung ü b e r h a u p t abstrahieren, aber indem sie diese nur ü b e r h a u p t voraussetzt, weil das Denken eben eines Standpunktes bedarf, bringt sie sie als G e g e n s ä t z l i c h k e i t zum Verschwinden: Der S t a n d p u n k t des „Bewußtseins ü b e r h a u p t", im Unterschiede von dem j e d e s besonderen Bewußtseins, deckt sich vollständig mit dem S t a n d p u n k t e d e r O b j e k t i v i t ä t. Das Subjektive bedeutet somit hier nur die Gegenseite, den negativen Gegenpol des Objekts. Das jeweils Subjektive hat einerseits den Wert des noch nicht Objektiven und stellt andererseits, von der gerade erreichten Stufe der Objektivierung aus gesehen, den überwundenen Standpunkt, die nichtige Kehrseite des Objektiven dar. Eine „Idee"

[1]) Vgl. K. P. V. S. 162.

des Subjektiven im engeren Sinne der ἰδέα als Gesichtspunkt, als τέλος besteht nicht. Die „Idee" der Seele, in prägnanter Bedeutung, ist also kein Problem der Theoretik. Die Theoretik als solche kennt daher auch kein Problem des Individuums — d. h. des von seinem eigenen Zentrum aus Bestimmten, als Wesens-Einheit sich selbst Erhaltenden — sondern nur das des Einzelnen als eines Einzelfalls des Allgemeinen und zwar, der Strenge nach, allein des Gesetzes. Anders ist es dagegen in der Praktik. Diese will nicht wie die Theoretik ausschließlich Logik des Objektiven sein, sondern ist auch „auf das Subjekt und dessen Wollen gerichtet", wie Kant sich ausdrückt.[1] Sie entwickelt den leeren Begriff des theoretischen Subjekts in den höchst erfüllten des Willenssubjekts, das sich Aufgaben setzt, Ziele verfolgt und demnach eine durchaus positive Größe ist. Letztes, ewiges Ziel ist ihm, worauf schon eben hingewiesen wurde, die Selbst-Erhaltung, d. h. aber die Selbst-Werdung als Glied jener „unsichtbaren Welt", die wahre Unendlichkeit hat, der Welt der „Intelligenzen" oder — wie wir Kants Gedanken vertiefen wollen — der ethischen Individuen. Das ethische Individuum ist sich selbst also Idee; Willenssubjekt und Willensobjekt in einem.[2]

Der Begriff des ethischen Individuums kommt bei Kant nicht zu seinem Rechte. Kant bringt das Positive des Willenssubjekts im Aufstieg zur Idee des „Selbst" durch die der Idee der Seele an die Seite gestellte Idee der Unsterblichkeit einerseits, den Gedanken der „Persönlichkeit"[3]) andererseits zum Ausdruck. Mit verschiedener Betonung besagen beide Ausdrücke das-

[1]) K. R. V. Anm. zu § 27.

[2]) Vgl. zu diesen Ausführungen die Abhandlung von Natorp über „Individuum und Gemeinschaft" (Philosophie und Pädagogik S. 121—207.)

[3]) Vgl. vor allem K. P. V. S. 87 ff.

selbe: die unsterbliche Persönlichkeit. Man könnte meinen, daß jener für die Möglichkeit einer Ethik der Autonomie und der unendlichen Erhaltung, d. h. einer Ethik überhaupt, unbedingt geforderte Begriff damit gesetzt sei, den Cohens „absolutes", „einziges" „Individuum" bezeichnet, aber dem ist nicht so. Kants Unsterblichkeitslehre — das zeigen gerade die Postulate der praktischen Vernunft — unterscheidet das ethische „Selbst" nicht hinreichend vom natürlichen, dessen „suum esse conservare" im allgemeinen Prozeß des Geschehens doch als sehr bedingt zu verstehen ist und schließlich nur übertragenen Sinn hat; seine Persönlichkeitslehre entwickelt den Gedanken des „Selbst', nicht genug als den eines wahrhaft schöpferischen und so erst im echten Sinne des Wortes freien. Obgleich er die „Autonomie" und den „Endzweck" als die Fundamentalbegriffe der Ethik auf das stärkste heraushebt, ist die „Persönlichkeit" bei ihm doch weniger das von seinem eigenen Zentrum aus bestimmte Wesen, das der Begriff des Individuums bezeichnet, als die juristische „Person", der in einem gegebenen Falle in Handlung stehende Vertreter einer allgemeinen Forderung; Gesetzesträger, aber — obwohl zugleich als sich selber das Gesetz gebend gedacht — dennoch nicht wirklich Miterzeuger des Gesetzes, der durch seine individuelle Eigenart ebensowohl auf die Gestaltung des allgemeinen Gesetzes selbst bestimmend einwirkt, wie er ihm in seiner Besonderheit unterstellt ist. „Der αὐτός droht im νόμος unterzugehen". „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" heißt es im „kategorischen Imperativ", dem „Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft"[1]), aber es fehlt der korrelative Satz: Die allgemeine Gesetzgebung sei so beschaffen, daß sie jeder individuellen Gesetzlichkeit, der Gesetzlich-

[1]) K. P. V. S. 55.

keit jedes einzigen individuellen Erlebnismoments schließlich, Raum gibt![1]).

Die Frage nach der Behandlung des Individuellen ist von ausschlaggebender Bedeutung für unser Problem. Wir haben das schon bei der Erörterung des Cohenschen Religionsbegriffes hervorgehoben. Nur in der Individuität des Erlebens wird die Universitas des Denkens eine konkrete Größe. Nur in der „Seele" — „ψυχή" ist ja „Leben" — kann „Gott" gefunden werden. Der Begriff der Seele aber kommt erst durch den des Individuums zur Erfüllung. Aber soll diese Erfüllung denn von der Ethik geleistet, von der Ethik restlos geleistet werden? So wäre ja gerade die Eigenart der Religion ausgeschlossen. Wir kämen zu der von uns doch verneinten begrifflichen Identität von Religion und reiner Sittlichkeit zurück. Das ethische Individuum kann nach dem früher Ausgeführten nicht als alleinige und für sich allein ausreichende Ausdrucksform des intensivsten, konzentriertesten Individuellen gelten. Aber allerdings ist seine Würdigung die unbedingte Voraussetzung für den Gedanken der Individuität schlechthin. Die ethische Selbstheit ist in dieser zentral. Die ganze, die wahre Individuität sehen wir dennoch erst in der unzerstückten Erlebniseinheit, die die Unendlichkeit aller Sonderrichtungen des Bewußtseins in sich trägt, und zwar nicht als leere, matte „Potenz" — sondern, im Sinne von Nicolaus Cusanus und Leibniz — im Charakter der vollen „Mächtigkeit", die gar nicht anders kann als sich aus- und durchwirken. Ist die in einer speziellen Richtung mögliche Konkretheit in der Fassung des Subjektiven und des Objektiven bei Kant nicht erreicht, betrifft der Mangel gar diejenige Bewußtseinsart, die in der Philosophie der Spontaneität,

[1]) Vergl. zu diesen Ausführungen wieder Natorps Aufsatz in „Kantstudien" XXII, 4. besonders S. 454 u. 455.

des Akts den „Primat“ behaupten, d. h. der „primus inter pares“ sein muß, so kann wohl schwerlich die Idee der individuitas universitatis oder — was dasselbe besagt — der universitas individuitatis aufsteigen, die Idee der Monade, in der das All-Leben, das der Logos wirkt, gleichsam in einen Punkt „kontrahiert“ ist.

Die Frage, ob Kants Lehre vom „All der Realität“ zum All-Leben die Brücke schlage, d. h. ob sie die Philosophie bis zu ihrer letzten Grenze führe oder als Korrelat der Logik die Religion zum mindesten erahnen lasse, wäre nach dem bisher Ersichtlichen also mit Nein zu beantworten. Und dennoch mag man, wenn man wieder nur auf die in den Kantischen Schriften gegebene Sache, nicht aber auf des Verfassers subjektive Einsicht sieht, vielleicht Hinweise auf unseren Religionsbegriff bei ihm finden; vor allem in der „Kritik der Urteilskraft“. In dieser wird das Problem des Individuums, auf das alles hinauskommt, eingehend behandelt, freilich ohne daß Kant sich dessen selbst voll bewußt ist. Auf jeden Fall wird ganz Bedeutendes zur Lösung des Problems beigetragen.

4. Ergänzung und Vertiefung der Idee des Universums durch den in der Kritik der reinen Vernunft vorgeahnten und die Kritik der Urteilskraft sachlich beherrschenden Korrelatbegriff des Individuums.

a) Die drei regulativen Prinzipien „Homogenität“, „Spezifikation“, „Kontinuität“ als vollständiger Ausdruck der Idee.

b) Die regulative Methode des Denkens als Korrelat der konstruktiven.

c) Das Ich der „Freiheit“ und das intelligible „Wesen der Welt“.

a) Nicht selten will man den Mangel der Kantischen Ethik schon aus dem Gedanken der formalen

Begründung folgern. Aber die sogenannte „formale Begründung" ist ja nichts anderes als die radikale Ableitung vom Zentrum des Denkens aus. Das Zentrum ist nun freilich immer Zentrum der Peripherie. Also muß auf das strengste die Korrelation zwischen beiden beachtet werden. Die erste Grundlegung hat nur die Richtung auf die Peripherie als solche, den Gegenstand überhaupt, ins Auge zu fassen, von einzelnen peripherischen Setzungen abzusehen. Schrittweis soll dann die Konkretion erfolgen: aus dem „ursprünglichen" λόγος durch die kontinuierlichen Reihen der λόγοι zu immer engerer, damit immer konkreterer und schließlich — der Idee nach — bis zur engsten, durch und durch positiven, d. h. aber individuellen Bestimmtheit. Kant ist nicht viel über die erste Grundlegung hinausgekommen. Sein Fehler bedeutet also nicht sowohl ein Fehlgehen, als vielmehr ein Fehlenlassen, eine Halbheit, wenn man will, eine Lücke, rein objektiv erwogen. Soll ihm etwas zum Vorwurf gemacht werden, so muß es dies sein, nicht mehr, nicht noch mehr, nicht alles gesehen zu haben. Er hat in der Tat das principium individui nicht gesehen, oder vielmehr — er hat das Problem des Individuums in seiner ganzen Schwere als Problem nicht empfunden und daher dem Mittel zu seiner logischen Bewältigung bis zur letzten Tiefe nicht nachgeforscht. Hätte er es getan, so hätte er wohl gemerkt, daß es ihm nahe zur Hand lag. Wo, wird im folgenden aufgezeigt werden. Kant erwägt in der Ethik das allgemeine Gesetz und die unter diesem Gesetze begriffene Gesamtheit der möglichen Fälle als Gattung und Exemplare der Gattung. Das genus erscheint fest. Der Prozeß des Werdens ist demnach bloße Spaltung, nicht aber Differenzierung des Einen, das andererseits nur die Einung des Mannigfaltigen bedeutet. So fehlt das auf der Korrelation beruhende Lebensmoment. Es kommt darum auch nicht zur Darstellung der dann von Schleiermacher namentlich unablässig betonten Wechselwirkung

von Gemeinschaft und Individuum[1]), in deren lückenloser Kontinuität die universitas und die individuitas des ethischen Bewußtseins ihre ideale Vollendung finden. Schleiermacher ist in der überaus heftigen Polemik gegen Kant, in der er — sachlich durchaus berechtigt — besonders auch die Abstraktheit der Kantischen Ethik kritisierte, blind dafür gewesen, daß nicht zwar in Kants Ethik, aber doch immerhin in Kants Philosophie das von ihm selbst mit heißem Bemühen gesuchte Prinzip der Konkretisierung oder Individuierung ausgesprochen und vor allem in der „Kritik der Urteilskraft" in genialer Weise angewandt worden ist. Angebahnt ist es schon in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" in der Lehre von den drei regulativen Prinzipien: Homogenität, Spezifikation, Kontinuität. Freilich heftet Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" den Blick allzu einseitig auf die Probleme der Theoretik und nutzt auch diesen gegenüber die Tauglichkeit seines Instruments nicht voll aus. Er merkt nicht, daß es zureicht, „das härteste Problem der Logik"[2]) seiner Lösung zuzuführen, weil dieses Problem ihm eben als Problem noch gar nicht aufgegangen ist. Er bleibt bei der species stehen; das individuum wird ihm nicht Frage. Daß unter der „Lösung", der „logischen Bewältigung" dieser Frage nicht faktische Erledigung, sondern nur prinzipielle Beherrschung des Problems gedacht ist, braucht nach allem bisher Gesagten kaum besonders betont zu werden. „Individuum est ineffabile". Gerade darum aber ist es im vollsten Sinne des Wortes „Problem", „Aufgabe", eben unerschöpfliche Aufgabe, der Logik.

Die drei regulativen Prinzipien sind schon an einer früheren Stelle erwähnt worden, und zwar im Zusammen-

---

[1]) vgl. außer den früher angegebenen Stellen vor allem den Vortrag „Ueber den Begriff des großen Mannes", Phil. Bibl. 136 S. 520—531.

[2]) Cohen, „Logik" 2. Aufl. S. 169.

hange mit der Frage der Beweglichkeit und der in dieser gegebenen geschichtsbildenden Kraft der Idee, in deren Erfassung wir die Ueberwindung eines die Wirklichkeit vergewaltigenden Rationalismus sahen. (S. o. S. 67). Die drei Prinzipien sind nur der vollständige Ausdruck der Idee. Wir haben gesagt, daß die Idee in letzter Erwägung der synthetischen Einheit gleichzusetzen sei. Eben dann, wenn der an sich berechtigte, zu einer ersten propädeutischen Grundlegung der Logik notwendig einzunehmende Abstraktionsstandpunkt verlassen ist, von dem aus die Verstandeseinheiten als seiende Bestimmungsstücke für „mögliche Erfahrung überhaupt" ausfindig gemacht werden; wenn man statt der Bestimmungen die Funktion des Bestimmens beobachtet, die durch ihren kontinuierlichen Vollzug wirkliche Erfahrung erzeugt. Für das Gesetz tritt so das Setzen ein; für die festen εἴδη, die begrifflichen Gestalten, der Akt des Gestaltens, der im Platonischen Gebrauche des vom Aoriststamme ja abgeleiteten ἰδέα noch vorschwebt[1]). Die starren rationes, in ihrer Gesamtheit die ebenso starr gedachte ratio vorstellend, der ein Irrationales fremd und feindlich gegenübersteht, ersetzt der Fluß der Rationalisierung, der von Punkt zu Punkt ein Unendliches durchläuft. Jeder Punkt ist einerseits endlich bestimmt und schließt doch andererseits, da er nicht nur terminus ist, sondern ein Infinitesimales bedeutet, eine Unendlichkeit von Bestimmungsforderungen ein. Er ist irrational, nicht zwar, sofern er sich der ratio entzieht, sondern sofern er sich ihr als ewiges Problem darbietet. Die Idee sowohl wie die synthetische Einheit bezeichnen die Methode der unendlichen Rationalisierung, die Methode der ratio, und zwar als Unendlichkeit des Ursprungs, Totalität der Kontinuierung und ewig neue Zeugung. Das letzte wird repräsentiert durch jede voll bestimmte, d. i. konkrete, individuelle Setzung. Die ἰδέα hat in dieser Phase wieder die Be-

[1]) Vgl. Natorp, „Platos Ideenlehre". S. 1.

deutung des Blickpunktes oder Zieles. Das τέλος, von dem des öfteren die Rede war, ist also nicht nur gleichsam an einer Stelle im Raume zu suchen, als unendlich ferner Punkt am entgegengesetzten „Ende" des vom zentralen Ursprung ausgehenden Radius, sondern in der inneren Unendlichkeit, der Individuität, dem letzten Unteilbaren jedes Punktes. So wird das Unendliche als intensive Einheit gedacht, ist schließlich — kraft der Kontinuität — Allheit intensiver Einheit, universitas individui.

b. α) „Bestimmende" und „reflektierende Urteilskraft"

Der erst im „Anhang" zur transzendentalen Dialektik zu findende Abschnitt von den drei regulativen Prinzipien ist aber nicht die einzige Stelle, an der die Ideenlehre auf das Problem des Individuellen hinweist. Kant spricht gleich zu Anfang von dem von Plato mit Recht wohl beachteten Bedürfnis der Vernunft, „von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zur architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken d. i. nach Ideen, aufzusteigen".[1]) Er versteht unter diesen „Zwecken", soweit sie noch auf dem Problemgebiet der Theoretik zu suchen sind, die eigentümlichen Formen der Natur, deren Bestimmung er als die besondere Aufgabe der sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften[2]) in der „Kritik der Urteilskraft" eingehend behandelt. Hier geht er auch über die Spezies hinaus und trifft so das Problem des Individuellen. Freilich bringt er sich das Problem als solches wohl immer noch nicht in seinem ganzen Schwergewicht zu Bewußtsein. Das Buch zeigt ihn wie keine andere seiner Schriften in der Naivität des Genies.

Die in der „Kritik der Urteilskraft" durchgeführte Zwecklehre überwindet mit einem Schlage Aristoteles und Spinoza, die beiden Antipoden in der Frage der

[1]) a. a. O. S. 374/75; vgl. auch 370/71.
[2]) Vgl. K. U. S. 365.

Teleologie. Bei Aristoteles ist jedes lebende Wesen, jeder Organismus, im starr dogmatischen Sinne ein in sich abgeschlossenes Ganzes, ein μικρὸς κόσμος oder eine φύσις. Es ist als ein Zweckwesen, ein τέλος, konstituiert, d. h. seine Struktur ist von Natur so beschaffen, daß alle Teile dem Zwecke des Ganzen zu dienen haben.[1]) Da diese Ganzen, oder vielmehr ihre bestimmenden, ihre „bewegenden" „Formen", ihre „Entelechieen", oder ihre „Seelen" den Charakter unveränderlicher εἴδη tragen, muß ein kontinuierlicher Uebergang unter den Gattungen und Arten, ein ununterbrochener Werdeprozeß, ein einheitliches, ewiges Leben als ausgeschlossen erscheinen. Zudem gerät die Theorie des konstitutiven Zweckprinzips in unvermeidlichen Widerspruch mit der Ursachenlehre. Das ganze Mittelalter hindurch hat eine auf Aristoteles zurückgehende dogmatische Teleologie die Wege der wissenschaftlichen Forschung verwirrt. Spinoza nun wollte das große „asylum ignorantiae" einreißen: Die All-Natur in ihrer ewigen Vollendung setzt keine Zwecke. Sie begründet die Dinge nicht als Wesenheiten. Sie selbst ist das eine in sich ruhende Wesen, vielmehr die eine unbewegliche, starre Substanz, der alle Dinge als Accidenzen inhärieren. Im Reiche des Unvollendeten, unter diesen für sich betrachteten Einzeldingen, freilich herrscht der Zweck, das suum esse conservare in letzter Erwägung. „Sub specie aeternitatis" aber ist der Zweck ein leeres Wort. Bei Kant dagegen entfaltet der Gedanke des Zwecks gerade „sub specie aeternitatis" seinen fruchtbaren Sinn. Der „Zweck" ist eine Darstellungsform der „Idee". Was aber besagt die Idee? Wohl das Unendliche, Ewige; aber nicht wie Spinozas aeternum ein starres, schließlich nur dinghaft vorzustellendes Sein, ein in unveränderlicher Ruhe beharrendes Urwesen, das als Substrat aller Veränderung gedacht wird, sondern die ewig schöpferische

[1]) Vgl. besonders „Physik" II, auch VIII, 2. 252.

Methode des ewig lebendigen Denkens; des Geistes, der in unendlicher Aktivität sich selbst fort und fort erzeugt und in dieser Selbsterzeugung, Selbsterhaltung — denn beides ist eins — die Welt erschafft. Kant weist den Zweck aus dem Objekt hinaus und verlegt ihn in die Methodik der Erkenntnis[1]). So bringt er also in der Teleologie nicht anders als in der Ontologie den fundamentalen Satz zur Anwendung, daß „die Gegenstände sich nach unserem Erkenntnis richten" müssen, nicht aber die Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten könne[2]). Die Ontologie behandelt die Methode der „bestimmenden Urteilskraft", die Teleologie die der „reflektierenden"[3]). Hat jene es mit konstitutiven oder konstruktiven Prinzipien zu tun, so diese mit regulativen[4]). Die Teleologie soll keineswegs die Theorie des Mechanismus beeinträchtigen wie die Aristotelische Lehre von den Endursachen, sondern ganz im Gegenteil die Möglichkeit ihrer Anwendung erweitern[5]). Der Zweck soll also nicht als ein „besonderer Grund der Kausalität" eingeführt werden, „sondern nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufügen, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur, zu ergänzen"[6]). Vom Standpunkte der All-Natur aus gibt es freilich keine Zwecke. Darin stimmt Kant mit Spinoza völlig überein. Aber dieser Standpunkt bedarf der Ergänzung durch andere Standpunkte; ist er doch ebensosehr Blickpunkt wie Standpunkt. Wir haben die All-Natur nicht, die wir als einen geschlossenen Zusammenhang mechanischer Gesetze vor-

---

[1]) Vgl. „Kritik der Urteilskraft" S. 306. 314.
[2]) K. R. V. S. 15—16.
[3]) Vgl. etwa K. U. S. 308. 311 f.
[4]) Vgl. ebenda S, 270. 313 ff.
[5]) Vgl. S. 269. 334.
[6]) S. 308.

stellen. Das ist die Erkenntnis, welche die kritische Philosophie vom Spinozismus und von jeder Art des einseitigen Naturalismus sonst unterscheidet. Die Natur der Erkenntnis ist nicht, sondern wird. Und da wir mitten in dem vielgestaltigen Prozeß dieses Werdens stehen und unser individuell begrenztes Bewußtsein weder den ersten einzigen Ursprung darstellt, aus dem sich in ununterbrochener Abfolge als eine lückenlos zusammenhängende Kette die unendlichfach komplizierte Reihe der Erscheinungen entwickeln müßte, noch auch die Totalität des Gewordenen in sich repräsentiert, in der mit dem Ganzen zugleich jedes einzelne vollkommen bestimmt wäre[1]), so muß der Erkenntnis-Weg an jedem Punkte zwei entgegengesetzte Richtungen unterscheiden lassen: Differenzierung und Kontinuierung, fortgesetzte Ersonderung und Verselbständigung einerseits, stetiger Zusammenschluß alles sich Besondernden und Vereinzelnden andererseits erscheinen in nie aufhebbarer Korrelation. Die Bedingtheit der Selbsterhaltung des doch in den Naturzusammenhang eingespannten Einzelnen — das ist nun die Frage der Teleologie.

Die teleologische Methode will also nicht Naturgesetze begründen[2]), sondern nur Probleme abgrenzen, „Ideen" setzen, „Aufgaben" stellen und somit der Arbeit der Forschung die „Richtung" weisen. Das τέλος ist „heuristisches"[3]) „kritisches"[4]) „transzendentales"[5]) Prinzip. Nicht von der Natur ist der Zweck gesetzt, als fester Abschluß, als „Ende" einer bestimmten Entwicklungslinie; sondern die Erkenntnis setzt sich Zwecke[6]), und zwar wird jeder einzelne Zweck nur hypothetisch gesetzt:

---

[1]) Vgl. besonders § 77 und S. 403.
[2]) Vgl. K. U. S. 355. XXVIII. XXXVII.
[3]) Vgl. K. U. S. 355.
[4]) Vgl. K. U. S. 333 ff. 323 Anm.
[5]) S. 361. XXIX. ff.
[6]) Vgl. etwa S. 344.

Vorausgesetzt, daß dieses oder jenes Eigensein Bestand haben soll — das Sollensmoment, das als solches mehr oder weniger zu Bewußtsein kommt, ist immer das Charakteristische der teleologischen Erwägung — welche Ursachen und Wirkungen sind erforderlich als Mittel zum schließlichen, d. h. eben für die bestimmte Betrachtung als schließlich gesetzten Zweck? So lautet jedesmal die Frage, die das Denken sich stellt[1]). Kant spricht von den Einheiten der „besonderen Naturgesetze", die mit Hilfe der teleologischen Methode erforscht werden sollen. Aber dieses „Besondere" meint er jedesmal im prägnanten Sinne des „Individuellen", freilich des Individuellen ganz weit verstanden. Auch die „besondere" „Art", die „besondere" „Gattung" ist ein „Individuelles", d. h. Einzelnes nicht nur, sondern Einmaliges. Der Zweck bezeichnet — nicht anders als bei Aristoteles, nur eben nicht als starre Gegebenheit gedacht — eine bestimmte eigene „Form"[2]), die sich aus dem Getriebe des allgemeinen Geschehens heraushebt als für sich „unter einer Idee befaßt"[3]). Es ist nichts anderes als diese Idee selbst, die wir ergreifen, indem wir die Zwecksetzung machen. Die Aufstellung des τέλος ist eine Antizipation, ja ein Hinausgehen ins Unendliche, soweit es sich nicht um einen bloß technischen Zweck handelt. Jede relative Einheit, jeder Punkt im Prozeß des Werdens ist ja, als einem Kontinuum zugehörig, ein Infinitesimales. Kant ist in gleicher Weise wie Leibniz davon überzeugt, daß jede einzelne konkrete Erscheinung — jede „vérité de fait" — ihr individuelles Gesetz habe, durch das sie in lückenlosem Zusammenhange mit dem letzten Prinzip alles Seins stehe[4]), aber nicht weniger auch als jener, der einer seiner größten Vorgänger in der Logik ist, und dem man sehr zu Unrecht

---

[1]) Vgl. etwa S. 282 f.

[2]) S. 269. 284/85. 316. 354.

[3]) S. 290. vgl. auch S. 297.

[4]) S. 387. XXXIII.

einen einseitigen, alles meistern wollenden Logismus vorwirft, betont er, daß es unserem endlichen Verstande ewig unmöglich sein müsse, auch nur den Logos eines Gräschens vollkommen auszurechnen[1]). Nicht „more geometrico", nicht auf dem sicheren Wege Euklidischer Deduktion, gelangen wir zu irgend einer „res singularis"[2]). Es bedeutet jedesmal ein Wagnis, einen Sprung ins Unbekannte, wenn wir sie setzen, aber wir setzen sie; freilich nur als Problem, eben als unbekanntes, unbestimmtes, aber zu bestimmendes X. Wir „reflektieren" dann — biegen um — von dem als Problem aufgestellten Eigentümlichen auf dasjenige Allgemeine, dem es sich einordnen oder vielmehr sich unterordnen — „subsumieren"[3]) — muß. Es wird als ein besonderer „Fall" des Allgemeinen, als ein Fall des „Gesetzes" „abgeleitet", und so erhält das, was vorher nur unbestimmt als Gegenstand der Frage „angeschaut" war, „begriffliche" Bestimmtheit[4]). Allerdings wird es in jedem Falle nur bis zu einem gewissen Grade rationalisiert; die durch das Individnelle gestellte Frage wird niemals restlos gelöst. Die jeweils aufgefundene Gesetzlichkeit nämlich, welche die Antwort ergeben soll, ist selbst wieder Problem. Das Allgemeine ist ein Individuelles höherer Ordnung und als ein solches wieder erst zu bestimmen. Es ist nicht anders als das ihm untergeordnete Individuelle „Fall" eines Allgemeineren. Erst mit der in concreto erreichten Vollendung des universalen Gesetzeszusammenhangs, den wir in der Idee der organisierten Natur, der Idee des κόσμος, denken[5]), könnte das Individuelle — und zwar gilt das von jedem einzigen Individuellen, ganz gleich welcher Art und welcher Stufe angehörig — voll-

[1]) Vgl. S. 338. 289. 387.
[2]) Vgl. S. 344. 348.
[3]) Vgl. etwa S. 311. 349.
[4]) Vgl. S. 312.
[5]) Vgl. S. XXXIII. S. 334. 413. 352., dazu K. R. V. S. 719. 726 f.

kommene Bestimmtheit erreichen. Es erreichte sie unbedingt, indem nun seine Stelle in der einen einzigen „Ordnung" absolut festgelegt würde. Es erschiene als Glied des alleinen durchgängig bestimmten Organismus.[1]) Dieser Organismus wäre „der Logos selbst" — wie wir mit Plato gesagt haben — in der Totalität des durch ihn Gewirkten; der Logos, gestaltet zum Universum, das zugleich Individuum höchster Ordnung, in letzter Betrachtung das Individuum wäre. Es wäre somit auch das „Telos", d. h. „die systematische Einheit", „das System" aller Zwecke.[2]) Der sonst auf jeder Stufe zu beobachtende methodische Gegensatz zwischen dem „Logos" als der Idee der Induktion, der Hypothesis der Deduktion, und dem „Telos", als der Hypothesis der Induktion, der Idee der Deduktion, wäre aufgehoben. Die opposita koinzidierten im absoluten Sein. Wir nennen die Induktion an erster Stelle, weil sie als die regulative Methode in allem auf den konkreten Gegenstand gerichteten Denken der deduktiv konstruktiven Methode gegenüber den Primat behauptet. Die beiden Methoden, die der „reflektierenden" und die der „bestimmenden Urteilskraft", sind übrigens nichts anderes als die beiden Seiten der „transzendentalen Methode". Es beweist sich somit der zu Anfang (S. o. S. 23) von uns ausgesprochene Satz, daß die Methode der kritischen Philosophie nur die in aller Deutlichkeit herausgestellte immanente Methode alles Denkens sei. Das von der Erkenntnis selbst gesetzte, daher stets bewegliche „Telos" ist gleich dem „Faktum", welches der transzendentalen Methode als „Widerhalt" dient, um „sich darauf zu steifen" und so „den Verstand von der Stelle zu bringen"[3]). In dem, was wir mit Cohen als den Prinzipalgedanken der Kantischen Philosophie ansehen, ist also schließlich —

[1]) Vgl. S. 217.
[2]) Vgl. K. R. V. S. 847, vgl. auch S. 844, vgl. K. U. § 67.
[3]) Vgl. K. R. V. S. 9.

der Sache nach — die Methode der Individuierung schon angedeutet, als Gegenrichtung zur Methode der Allgemeinheit, des Gesetzes.

b. β) Aesthetische Idee" und „Vernunftidee".

Die durch die Zweiseitigkeit der Methode bedingte Doppelsinnigkeit der „Idee", von der oben die Rede war, bringt Kant durch die Unterscheidung von „ästhetischer Idee" und „Vernunftidee" gut zum Ausdruck: „Eine aesthetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Uebersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann".[1]) „Aesthetisch" hat in der „Kritik der Urteilskraft" gewöhnlich die in der „Kritik der reinen Vernunft" noch abgewehrte Bedeutung[2]) des Künstlerischen, auf Kunst Bezogenen, in der das Wort heute geläufig ist. Die „ästhetische Idee" ist an der angeführten Stelle zweifellos als die Idee der Phantasie, die künstlerische Idee, verstanden. Die Kunst ist ja auch entschiedener als die Natur und fragloser als die Sittenwelt Herrschaftsgebiet der Idee der Anschauung, wie wir in Anlehnung an Kant für die in concreto, in Richtung der Individuation, geschaute Darstellungsform der Idee sagen wollen. Einzig die Möglichkeit, das noch nicht begrifflich Durchleuchtete, noch je restlos durch diskursives Denken zu Erkennende in seiner Totalität vorauszunehmen, intuitiv zu erfassen, erklärt das künstlerische Schaffen, das das Endliche zum „Symbol"[3]) des Unendlichen macht. Aber sicherlich spielt die Idee in individuo auch in den übrigen Dimensionen des Bewußtseins eine Rolle. Der Weg der Er-

---

[1]) K. U. S. 240.

[2]) Vergl. K. R. V. S. 35 Anm.

[3]) Vergl. K. U. S. 255/56.

kenntnis läßt *durchweg die* Richtung ἄνω und κάτω erkennen, wenn auch hier die eine, dort die andere Seite mehr oder weniger deutlich den Charakter der Erkenntnisform bestimmt und das peripherisch Einzelne nicht überall in gleich prägnantem Sinne wirklich als „*Individuelles*“ erfaßt werden will. Gerade die Gegenüberstellung von „Anschauung“ und „Begriff“ in *Kants* Unterscheidung der beiden Gestalten der Idee weist auf die *überall wiederkehrende methodische Zweiseitigkeit* hin. Derselbe Gegensatz begegnet ja schon *innerhalb* — der theoretischen Logik; die Anschauung hier in der Präzision zur *zeiträumlichen* Anschauung, zu der nach dem Gesetze der allgemeinen Logik für jedes andere Problemgebiet ein Entsprechendes zu fordern ist. Dieses Entsprechende wird bei der Einheit der Erfahrung in jedem Falle das Zeit-Räumliche zur Unterlage haben.

b. γ) Anschauung und Denken.

Nach der „*transzendentalen Aesthetik*“ der „Kritik der reinen Vernunft“ scheint *Kant* einen der Auffassung des Denkens als Spontaneität schlechterdings widerstreitenden harten *Dualismus von Materie und Form der Erkenntnis* — von: außerhalb und innerhalb des Denkens — zu behaupten. In der „*transzendentalen Deduktion* der Kategorieen“ aber (vor allem in der zweiten Auflage), wo er die *Gegebenheit selbst*, die *Gegenständlichkeit selbst*, zum Problem des *Denkens* macht, wird der aus der erst halb-kritischen Dissertation von 1770 übernommene Dualismus überwunden. Im letzten Grunde liegt der Ausgleich ja schon in der Verknüpfung des „*Reinen*“ mit der „Anschauung“. Das „Reine“ ist schon bei *Plato* das Erzeugende des Apriori. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die *eine* Vernunft zwei *radikal* verschiedene Apriori habe. In der Kantischen Wendung „zwei Stämme . . . aus einer

[1]) K. R. V. Einleitung S. 30.

gemeinschaftlichen . . . Wurzel"[1]) möchte man schon eine Hindeutung auf die Einheit der Korrelation finden. Die „reinen Formen der Anschauung" sind ebensosehr als logische Prinzipien, als Denkgesetze aufzufassen wie die von Kant mit dem alten Aristotelischen Namen „Kategorieen" bezeichneten generischen Bestimmungsformen. Sie unterscheiden sich von diesen aber dadurch, daß sie aufs Singuläre gehen. Sie sind die individualisierenden Bestimmungsgrundlagen, bewirken die „actuatio in concreto", wie es schon in der Dissertation heißt[1]). Aus der unendlichen Zahl der Möglichkeiten, die die Funktion ausdrückt, wird durch die Festlegung im „einigen Raum" und in der „einigen Zeit"[2]), also in einer als einzig gedachten Ordnung des Nacheinander und Nebeneinander, in der jeder Punkt nur auf eine einzige Weise, in strenger Ausschließlichkeit, bestimmt, d. i. existentiell erfüllt sein kann, dieses und jenes Geschehen als wirkliche Erfahrung, als Naturgeschehen herausgehoben. Die „Restriktion" auf die „Anschauung", und zwar gemäß ihrer „Formen", führt also vom bloßen Methodendenken zum vollen Gegenstandsdenken. Das Ding wird durch sie als etwas „an sich selbst" gesetzt, „außer dem Begriffe", durch den wir das Mögliche denken, sagt die „Kritik der Urteilskraft"[3]). Die Anschauung ist also vom Begriffe zwar nur methodisch, aber methodisch aufs strengste zu unterscheiden, eben als Methode der Individuierung von der Methode gesetzlicher Allgemeinheit. Wenn „der Weg aufwärts und abwärts" auch „nur einer ist", wie Heraklit schon sieht[4]), so bleibt doch der Richtungsgegensatz, der den der Fragerichtung bedeutet — den Gegensatz von x-Bezug und a-Bezug, von peripherischer und zentraler Beziehung — ewig bestehen. „Der Weg aufwärts und ab-

---

[1]) § 12. (Ak. Ausg. Bd. II S. 397.)
[2]) K. R. V. S. 39 und S. 48.
[3]) Vgl. K. U § 76. S. 340.
[4]) Vgl. Diels, Fragment 60.

wärts" geht ins Unendliche. Das Wesen der „Anschauung" käme besser zum Ausdruck, wenn sie als Hinschauung, Hinschauen, Schau bezeichnet würde. In ihr gerade bewährt das Denken recht eigentlich seinen Aktcharakter, worauf Kants Begriff der „actuatio" schon hinweist. Die Antizipation, die Problemabgrenzung bedeutet ja Fragen, d. h. Auffordern zum Urteil, während die Subsumption unter die Verstandeseinheiten nur das Ja und Nein der Entscheidung spricht.

Die „Anschauung" ist das Komplement der als Funktion begrifflicher Einheit verstandenen „Idee". Wenn die Selbstberichtigung, die Kants „transzendentale Deduktion" bedeutet, vollständig durchgeführt wäre, so stände eine „transzendentale Aesthetik" als Teil der Logik nicht vor, sondern hinter dem Kapitel über die Verstandeseinheiten: „Der Verstand selbst", — gleichsam der „unbewegte Beweger" — bewirkt die zweisinnige Bewegung zum gleichsam „unbewegten Ziel". Das heißt: Aus der Einheit des Ursprungs, durch die fortgesetzte Korrelation von Differenzierung und Kontinuierung — die Methoden des Abstiegs und des Aufstiegs in ihrer innigen Durchdringung — geht es zur Einheit der Erfüllung in vollständiger, lückenloser Kontinuität.

b) δ) Die Teleologie als „transzendentale Aesthetik".

Nicht der erste Teil der „Kritik der reinen Vernunft", sondern die „Kritik der Urteilskraft" enthält die wahre „transzendentale Aesthetik", in Gestalt ihrer Teleologie; und zwar ist diese Aesthetik, obwohl sie nur im Gebiete des im engeren Sinne sogenannten „Naturbegriffes" einigermaßen durchgeführt ist, doch immerhin weit genug gefaßt, um einer „allgemeinen" Logik zugerechnet werden zu können. Die Probleme des praktischen Denkens und die des Phantasiegestaltens erscheinen ebensosehr als unter der „Maxime" des „τέλος" stehend wie die der theoretischen Erkenntnis. Freilich bringt Kant

sich diese Bedeutung seiner Teleologie nicht zu Bewußtsein. Es liegt nicht in seiner Absicht, eine durchgehende, einheitliche Methode der Individuierung aufzustellen. Er ist ja eben erst dabei, das Problem des Individuellen als eigens zu behandelndes Problem zu erkennen. Im vollen Umfang und in seiner ganzen Bedeutung ist es ihm noch nicht aufgegangen. Andererseits ist ihm die „vérité de fait", das eine Einheit bildende „Faktum", doch nicht mehr so selbstverständlich wie bei der ersten Entwicklung der transzendentalen Methode, wo er es einfach als Gegebenheit nimmt, ohne es in seiner Eigenschaft als für sich bestehende, von anderem unterscheidbare Einzelheit zur Frage zu erheben. Hätte er das von Anfang an getan, so hätte das „Faktum" auch seine Starrheit verloren.

c) Was nun das Individuum des Selbstbewußtseins anbetrifft, dasjenige Individuelle, was uns im Hinblick auf unser Thema ja zuletzt nur angeht, zugleich auch das, was allein im eigentlichen Sinne, ohne jede Uebertragung, Individuum genannt werden kann, so ist doch zu sagen, daß die „Kritik der Urteilskraft" es keinesfalls radikaler erörtert als die früheren Schriften. Stillschweigend eingeführt und vorausgesetzt wird es schließlich schon in der „Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten". Kant unterscheidet sehr wohl die „Menschheit in meiner Person" und „in der Person eines jeden anderen".[1]) Nur fehlt die Legitimation der Individuität. Es kommt nicht zur Sprache, wie die unendliche Mannigfaltigkeit „autonomer" „Wesen" „möglich" sei. Ganz ähnlich also liegt es hinsichtlich des principium individui wie hinsichtlich der Kategorieen, die ja auch nur mit Bezug auf die „Bestimmung des Objekts, mithin aufs Erkenntnis"[2]) entwickelt, aber ohne weiteres auch auf das „Subjekt und dessen Wollen" angewandt

[1]) Vgl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ak. Ausg. Bd. 4. S. 429.

[2]) K. R. V. § 27 Anm.

werden.[1]) Ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, unbewußt geradezu, vollzieht Kant die Individuierung der „wollenden“ wir sagen umfassender: der „denkenden“, der „geistigen“ Potenz, kraft der der allgemeine „Logos“ als neu sich erzeugende, „ursprüngliche“ Schöpferkraft in jeder „Psyche“ Gestalt nimmt und ihr den Charakter eines „Selbst“ gibt. Im Zentrum der Kantischen Philosophie steht — wie oben ausgeführt wurde — die Idee der „Freiheit“; aber Kant reflektiert nicht darüber, er arbeitet nicht besonders heraus, daß mit der „Freiheit“ zugleich die „Individuität“ gesetzt sei als „kontrahierte Universitas“. Er spricht nicht von dem geistigen Kontinuum, das in der intensiven Einheit, dem „poss-est“ jedes Punktes[2]) total repräsentiert ist. Er führt nicht aus, daß wir, indem wir kraft der Spontaneität die Welt erdenken, in „göttlichem“ Schaffen begriffen sind, daß — umgekehrt gesprochen — „Gott“ in uns wirkt, weil er dasjenige ist, was alles Bewußtsein „weset“, was sich in jedem individuellen Leben, in jedem individuellen Bewußtseinsmoment neu „gebiert“, um in der Sprache Meister Eckharts zu reden[3]), unser eigenes innerstes Sein.

An einer Stelle der Kantischen Schriften findet sich freilich ein unmittelbares Bekenntnis zu dem hiermit beschriebenen monadistischen Gedanken: in der Dissertation, wo Kant das „omnia intueri in Deo“ des Malebranche für sich in Anspruch nimmt. Aber — charakteristisch für seine ganze Denkungsart — er will nicht viel Gewicht auf diese Ansicht gelegt haben. Es liegt ihm nicht, „sich auf die hohe See derartig mystischer Erforschungen hinauszuwagen“, wie er sich ausdrückt. Die „Mittelmäßigkeit unseres Geistes“ läßt es ihm „ratsamer“ erscheinen, sich mehr „an der Küste zu halten“.[4]) Indessen blickt eine

[1]) S. oben S. 99.

[2]) Vergl. Scharpff, Nicolaus von Cusa S. 36, 183, 209, 251, 254.

[3]) Vergl. etwa die beiden ersten Predigten in der Ausgabe von Pfeiffer, Neudruck der 3. Aufl. 1914.

[4]) Vergl. § 22, Schluß (Ak.-Ausg. II S. 410).

Ahnung jener Welt- und Selbstanschauung, die *Kant* nicht mit Unrecht „mystisch" nennt, und die zugleich doch völlig „logisch" sein kann, in der die transzendentale Logik sich selber begrenzt, auch durch sein späteres Werk hindurch. Am sichtbarsten erscheint sie in eben der Schrift, in der *Kant* anfängt, sich der Problematik des Individuellen bewußt zu werden, in der „Kritik der Urteilskraft". Die dort geschlossener als an anderen Stellen vorgetragene Lehre vom „Intelligiblen", das einerseits das *Ich*, das „*Selbst*" der „*Freiheit*"[1]) bezeichnet und andererseits der Ausdruck für ein „*transzendentes*"[2]) „Etwas"[3]) ist, das „Urgrund"[4]) aller Dinge, „Wesen der Welt"[5]) genannt wird, und das — obwohl im rein theoretischen Bewußtsein nur von der Bedeutung eines regulativen Prinzips — im praktischen „Existenz", Faktizität,[6]) haben soll, steht dem Leibnizischen Monadismus offenbar nicht fern. Die Richtung also ist bei *Kant* gewiesen, in der das „All der Realität" als individuitas — universitas erscheint und den Charakter gegenwärtig erfüllter Wirklichkeit hat. Von ferne wenigstens läßt sich ein Religionsbegriff erschauen, der weiter und tiefer ist als jene dürftige Bestimmung „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote": *Religion ist Sein, Werden, Leben des Individuums in Gott.*

---

[1]) Vergl. etwa S. 390 ff. 398. 343.

[2]) S. 359.

[3]) S. 341. Vergl. auch etwa S. 357.

[4]) Vergl. S. 341. Vergl. auch S. 325.

[5]) Vergl. S. 451 Anm. — Vergl. zu allem die verschiedenen Fassungen des „Uebersinnlichen" in den Ausführungen auf S. 245 und 381.

[6]) Vergl. S. 341 und 434.

Lebenslauf.

Ich, *Helene Emilie Martha Sophie Sacken,* Tochter des Kaufmanns *Emil Sacken* und seiner Ehefrau *Lina,* geb. *Wickentraeger,* bin am 21. Februar 1888 in Wilhelmshöhe bei Cassel geboren. Ich bin preußischer Staatsangehörigkeit und bekenne mich zur evangelischen Kirche. Meine Schulbildung erhielt ich in Berlin. Ich besuchte zuerst, von Ostern 1894 bis Oktober 1899, verschiedene Volksschulen, darauf bis Ostern 1904 die Dunckersche höhere Mädchenschule. Im Königlichen Lehrerinnenseminar wurde ich zur Lehrerin ausgebildet. Ostern 1907 bestand ich die Prüfung. Mehrere Jahre war ich dann im Amt. Ich unterrichtete an Berliner Privatschulen. Ostern 1911 trat ich nach privater Vorbereitung in die Gymnasialkurse von Fräulein Strinz ein. Durch eine Prüfung am Königlichen Luisengymnasium erwarb ich mir im Herbst 1912 das Reifezeugnis. Dem Hochschulstudium widmete ich mich in Berlin und Marburg. Von Oktober 1912 bis Ostern 1914 studierte ich in Berlin, im Sommer 1914 in Marburg, im Winter 1914/15 noch einmal in Berlin, von Ostern 1915 bis Weihnachten 1917 wieder in Marburg. Ich beschäftigte mich vor allem mit Religionswissenschaften, Philosophie und Deutsch, eine Zeitlang auch eingehender mit Geschichte.

In Berlin besuchte ich Vorlesungen und Uebungen der Herren Professoren und Privatdozenten

von Harnack, Dibelius, Scholz, von Soden, Erdmann, Riehl, Herrmann, Heusler, Hübner, Schneider, Meinecke;

in Marburg arbeitete ich bei den Herren Professoren und Privatdozenten

Budde, Heitmüller, Herrmann, Jülicher, Stephan, Cohen, Natorp, Hartmann, Elster, Vogt, Wrede, Otto.

Die erste Anregung und Förderung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie danke ich Herrn Professor *Scholz.* Daß Herr Geheimrat *Natorp* vor allen mein Lehrer wurde, wird die vorliegende Arbeit selbst gesagt haben.

Am 19. Dezember 1917 habe ich in Marburg die Promotionsprüfung bestanden. Ich habe mich darauf in Berlin auf die Prüfung für das Lehramt in höheren Schulen vorbereitet und diese Prüfung im Herbst 1918 in Marburg abgelegt. Bis April 1919 habe ich in Berlin noch einmal eine praktische Ausbildung erfahren. Gegenwärtig lebe ich als Oberlehrerin in Frankfurt am Main.